

Néstor Luis Cordero

Siendo, se es

La tesis de Parménides

Editorial Biblos
Filosofía

Siendo, se es

La tesis de Parménides

Néstor Luis Cordero

Siendo, se es

La tesis de Parménides



Editorial Biblos
Filosofía

Cordero, Néstor Luis
Siendo, se es: la tesis de Parménides - 1ª ed. - Buenos Aires: Biblos, 2005.
242 p.; 23x16 cm.

ISBN 950-786-504-7

1. Filosofía Antigua. I. Título
CDD 180

Primera edición en inglés: *By Being, It Is. The Thesis of Parmenides*,
© Parmenides Publishing, Las Vegas, 2004

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*
Ilustración de tapa: Helios sobre su carro tirado por cuatro caballos (detalle). Vaso de Canosa, 330 a.C.
Coordinación: *Mónica Urrestarazu*
Armado: *Ana Souza*

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
editorialbiblos@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com
Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723
Impreso en la Argentina

Esta primera edición de 2.000 ejemplares
se terminó de imprimir en Indugraf S.A.,
Sánchez de Loria 2251, Buenos Aires,
en septiembre de 2005.

Caminante... se hace camino al andar

Antonio Machado, *Proverbios y cantares*, XXIX

Índice

Prólogo

Los historiadores de la filosofía suelen recurrir a Platón para confirmar la importancia que, ya en su tiempo, había adquirido la filosofía de Parménides, y citan al respecto no sólo el célebre pasaje del *Sofista* en el cual el Eleata es calificado de "padre" –espiritual, evidentemente– del protagonista del diálogo (241d), sino también el texto del *Teeteto* donde lo trata de "venerable" y de "temible" (183e), según la fórmula homérica aplicada al respetable Príamo (*Il.* 3.172). Por lo general, las citas del texto platónico se detienen, curiosamente, en este punto. Pero Platón continúa ocupándose de Parménides en la frase siguiente, y en ella se encuentra una verdadera confesión, prueba de la lucidez y de la sinceridad con las que el filósofo encara el pensamiento de sus antecesores: Parménides, dice Platón, "me pareció poseer un poder que denota una profundidad absolutamente llena de nobleza. Así y todo, temo que no comprendamos sus palabras y, mucho más aún, temo que lo que pensaba al decirlas nos supere en grado sumo" (184a).

Estas palabras de Platón fueron desde siempre, para nosotros, una invitación, e incluso una incitación, a interesarnos en la filosofía de Parménides. Menos de un siglo después de su muerte, ya Platón confiesa que teme no comprender el sentido de la filosofía del Eleata, pero ello no le impide reconocer su inmenso valor y, especialmente, criticarla e incluso refutarla. Esto supone que, *sea cual fuere el sentido auténtico de las ideas de Parménides*, ellas fueron recibidas por Platón de cierta manera, y es ese Parménides el que Platón combate o, si se prefiere, retoca y hasta mejora. Hoy, casi veinticinco siglos después, vemos que el parmenidismo que Platón critica es una combinación de ideas propias del Eleata, a las cuales se les sumaron ingredientes zenonianos y melisianos, y que este conjunto explosivo estaba muy probablemente repre-

sentado por Antístenes en el momento de la escritura del *Teeteto* y del *Sofista*[1] (véase nuestro "Epílogo"). Pero todo esto es secundario: es la imagen que Platón tiene de Parménides lo que lo lleva a interesarse en él. Y este procedimiento sigue vigente hasta hoy. Otros filósofos de la Antigüedad (Aristóteles, Plutarco, Sexto Empírico, Simplicio) nos ofrecieron otros aspectos de Parménides y hasta puede decirse que nos presentan "otros" Parménides. Y otro tanto hicieron los numerosos doxógrafos, que privilegiaron a menudo un Parménides "cosmólogo".

Esta diversidad de puntos de vista nos alentó siempre a intentar descifrar aquellas palabras que ya para Platón eran enigmáticas. ¿Pretendemos acaso, desde nuestra posmodernidad, captar el pensamiento de Parménides desde una perspectiva más privilegiada que aquella desde la cual lo estudiaron sus sucesores? En absoluto. Pero no debemos caer en el extremo opuesto y aceptar ciegamente, sin espíritu crítico, el punto de vista de los autores clásicos. No olvidemos que ellos, si bien comentaban el pensamiento de sus predecesores, no pretendían ser "historiadores" de la filosofía. Dialogaban con ideas, no con personajes reales. Y esos personajes reales se expresaron quizá oralmente, pero la mayor parte –entre ellos Parménides– *escribieron textos*. Casi milagrosamente, pasajes de tales textos han llegado hasta nosotros,[2] y –se trata, en nuestro caso, de un *parti pris* o, si se prefiere, de un prejuicio– en ellos debe basarse toda interpretación del filósofo. Cuando los autores antiguos comentan estos pasajes, deben ser escuchados y respetados como testigos de primera mano, pero que no por ello se privan de *interpretar*. Es el caso de Platón cuando cita y comenta los actuales dos primeros versos del fr. 7 en el *Sofista* (237a, 258d), o cuando Sexto Empírico transcribe casi la totalidad del fr. 1 y presenta su interpretación alegórica (*Adv. Math.* VII.111). En cambio, hay ciertos pasajes que no han merecido en la Antigüedad la atención que hoy, para nosotros, merecen; en este caso, podemos ejercer, también nosotros, nuestro derecho a interpretar. Es el caso del fr. 2, del fr. 6 y del primer verso del fr. 8, que hoy parecen exponer el núcleo del pensamiento de Parménides y que en la Antigüedad nadie comentó ni citó (salvo si ello ocurrió en textos perdidos) durante once siglos, hasta el siglo VI de nuestra era.[3]

* * *

1. Aproximadamente, años 369-367 a.C.

2. En el caso de Parménides, véase nuestro cap. I (e).

3. En efecto, las únicas citas de esos textos se encuentran en Proclo y en Simplicio.

Todas estas consideraciones teóricas (o, si se quiere, prejuicios) nos hicieron privilegiar, desde hace años, el *estado* del texto del Poema. Toda nueva interpretación de la filosofía de Parménides, o toda crítica de interpretaciones anteriores, debe apoyarse sobre un texto que se acerque lo más posible al original perdido. La titánica tarea llevada a cabo durante siglos por filólogos y codicólogos nos ofrecía un punto de partida firme, pero mucho quedaba aún por hacer. Pasajes del Poema permanecían inexplicablemente oscuros (por ejemplo, ¿por qué la diosa ordena apartarse de un camino verdadero en el v. 6.3? ¿Cómo puede afirmarse que el pensamiento está expresado en el ser, como parece decir el v. 8.35?). Por esta razón, desde que nuestra presencia en Europa lo hizo posible, decidimos efectuar una revisión de la tradición manuscrita de las citas (mal llamadas "fragmentos") del Poema de Parménides con el objeto de proponer una nueva versión, purificada de ciertos errores que se habían acumulado a lo largo de los siglos. Un primer resultado de nuestra búsqueda fue presentado en 1971 como tesis de doctorado,[4] y varios años después nuestro libro *Les deux chemins de Parménide* (1997)[5] completó nuestro trabajo. Nuevas investigaciones acerca de las fuentes manuscritas de las primeras ediciones del Poema, así como un cambio de perspectiva en nuestra valoración de "los dos caminos", nos permiten presentar hoy esta nueva versión de "la tesis" de Parménides. En este trabajo, además, tenemos en cuenta comentarios y críticas suscitados por nuestros estudios sobre Parménides y, cuando ello es posible, nos defendemos o hacemos, resignados, ciertas rectificaciones.

Es imposible adentrarse en la filosofía de Parménides sin contagiarse. Esperamos que el eventual lector de este libro comparta esta idea.

NÉSTOR LUIS CORDERO
Universidad de Rennes I, Francia

4. París IV, Sorbona. Director: Pierre-Maxime Schuhl.

5. Primera edición: París-Bruselas, Vrin-Ousia, 1984. La segunda edición es corregida y aumentada.

CAPÍTULO I

Presentación de Parménides

(a) La región

Todos los historiadores de la Grecia antigua admiten que a mediados del siglo VIII a.C. un fenómeno inédito se produce en el ámbito del mundo helénico constituido, como se sabe, por un conjunto de ciudades autónomas que evolucionan, paulatinamente, hacia lo que un siglo después formará las bases de la *pólis* democrática: se trata de la expansión –mal llamada "colonización"–[1] hacia Occidente.[2] Por razones diversas –que, no obstante, nada tienen que ver con una idealista "sed de aventuras"–, sea la escasez cada vez mayor de tierras cultivables (fenómeno que en griego se llama *stenokhōría)*, sea la necesidad de buscar nuevos mercados para los excedentes de la producción o, simplemente, por motivos particulares (invasiones, catástrofes naturales),[3] importantes grupos humanos parten, en general, de las ciudades más prósperas, a la búsqueda de nuevos horizontes. Es el caso, en un primer momento, de Corinto, Megara, Mileto y Focea. De Focea, precisamente, nos ocuparemos.

Según Estrabón (XIV, 1, 3 = 633) los focenses, provenientes de regiones vecinas del Parnaso, en la Fócida, se establecieron en Jonia en

1. M.I. Finley (1963: 25) dice que en esta época de crisis "una sopapa de seguridad *[safety-valve]* fue provista por el movimiento llamado erróneamente «colonización»".

2. Un estudio detallado de la cuestión se encuentra en J. Boardman (1973: 169-222).

3. El capítulo "L'extension du monde grec à partir du VIIIe siècle" del trabajo de Claude Mossé, *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle* (Mossé, 1984: 79-95) examina las causas posibles de esta expansión.

una fecha que hoy podemos ubicar alrededor de los siglos XI o X a.C. (Huxley, 1966: 25), y no sólo participaron tiempo después de esta expansión hacia Occidente sino que, según Herodoto, "fueron los primeros entre los griegos que llevaron a cabo navegaciones lejanas; son ellos quienes descubrieron el golfo Adriático, Tirrenia, Iberia y Tartessos [Cádiz]" (I.163). Se sabe que hacia el año 600 fundaron Massalia [Marsella] y que en 565 se establecieron también en Alalia, en la isla de Córcega (Bérard, 1957: 267).

Mientras este asentamiento de los focenses se llevaba a cabo, un grave acontecimiento aceleró la partida de una nueva ola inmigratoria: en 545 Harpagón, uno de los generales del persa Ciro, invade la ciudad madre, Focea, cuyos habitantes, en su gran mayoría, toman el camino del exilio (Huxley, 1966: 117). Casi al mismo tiempo, una alianza de etruscos y cartagineses ataca a los focenses de Córcega. Los griegos se imponen, pero las pérdidas que sufren son tan considerables que deben abandonar la isla. Es así como los focenses desterrados del este (Alalia) y del oeste (Focea) se juntan y desembarcan en la Lucania actual, a unos pocos kilómetros al sur de Nápoles. Establecen allí el asentamiento de Elea (Pugliese Carratelli, 1970a: 60). Pocos años después, en esta ciudad focense del sur de Italia, nacerá Parménides.

Los historiadores discuten –sin ponerse de acuerdo– sobre un detalle que, para nosotros, no es demasiado importante: en el sitio elegido para fundar la nueva "colonia", ¿existía ya una población local o los focenses ocuparon un lugar inhabitado? El lector que se interese en la cuestión puede recurrir a los documentados trabajos de E. Ciaceri (1927), J. Bérard (1957), G. Vallet y F. Villard (1966: 166-190), M. Napoli (1966: 191-226), E. Lepore (1970: 19-54) y, especialmente, J.P. Morel (1966: 379-420; 1970: 131-145). Herodoto (I.167) dice que en realidad los focenses se apropiaron de la ciudad del sur de Italia que los enotrios llamaban "Hyele". Algo de verdad ha de haber en este punto de vista, pues Estrabón (VI, 1, 1 = 252) confirma que los griegos posteriores llamaron "Elea" al sitio que los fundadores conocían como Hyele, y que este nombre era de origen pregriego (Capizzi, 1975a: 16).[4] Sea como fuere, podemos afirmar que Parménides nacerá y vivirá en medio de una comunidad focense, es decir, jónica. En consecuencia, se puede decir desde ya que la sistematización arbitraria que suele encontrarse en ciertos manuales de historia de la filosofía (cuyo origen remonta a Diógenes Laercio: I.13) y que separa una escuela "jónica" de

4. Según M. Untersteiner (1958: 41), la raíz del nombre es tirrénica.

una escuela "itálica" no tiene sentido: no sólo el iniciador de la presunta escuela itálica, Pitágoras, había nacido en Samos (isla desde la cual se contempla Jonia), sino que el más importante filósofo de Elea, Parménides, es de pura estirpe jónica.

Digamos, para completar este cuadro geográfico, que Elea fue una ciudad portuaria conocida como Velia entre los latinos, que en la Edad Media se la llamó Castellamare di Veglia o Della Bruca, y que en la actualidad, cuando ha perdido su acceso al mar, pues la costa se ha retirado unos kilómetros, es conocida como Ascea.

(b) Cronología

Todos los testimonios antiguos aseveran que Parménides nació en Elea.[5] Nada seguro se sabe, en cambio, sobre la fecha de nacimiento. Como no caben dudas de que Parménides es un eleata, hay una fecha *post quem* que se impone: no pudo haber nacido antes de la fundación de Elea, acontecimiento que, como vimos, se ubica poco después del año 545 a.C. Desde ahí en adelante, los investigadores tienen el campo libre para proponer toda suerte de hipótesis. Esta libertad, no obstante, no es total: puede decirse que hay dos posibilidades para tener en cuenta y, como suele ocurrir, hay también un término medio entre ambas. Tres cronologías han sido propuestas y todo depende, en última instancia, de la elección de la fuente que se desea privilegiar.

Hay dos fechas diferentes sugeridas por dos fuentes distintas, si bien en ambos casos, como veremos, se debe recurrir a sofisticadas deducciones. Una de las fuentes es un historiador; la otra, un filósofo. ¿Qué testimonio debe privilegiarse? La cuestión es importante porque casi treinta años separan las fechas propuestas por las dos fuentes. No obstante, podría suponerse que la cuestión hubiese debido resolverse a priori: como se trata de precisar una fecha, es decir, un dato histórico, pareciera que la última palabra tendría que corresponder al historiador. En el caso presente, las cosas no son tan simples, porque el historiador utiliza datos que permiten *deducir* una fecha, pero que no la imponen, y el filósofo en cuestión es Platón, cuya autoridad suele suscitar entre los especialistas una aceptación reverencial de todo cuanto ha dicho, incluso respecto de acontecimientos históricos.

5. Véanse, entre otros, Diógenes Laercio, IX.21; Proclo, *In Parm.*, I, 619, 4; Estrabón, VI, I, 252.

Comencemos por el historiador. Se trata de Diógenes Laercio, cuyo trabajo *Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres* es una fuente inagotable de datos. Se sabe, empero, que esta obra debe ser utilizada con moderación, pues la fiabilidad depende de las fuentes utilizadas por Diógenes y, cuando éstas no son citadas, las dudas se imponen. En el caso de las cronologías, no obstante, hay cierto consenso entre los comentadores en el sentido de considerarlas bastante fidedignas, pues se apoyan en las muy documentadas *Crónicas* de Apolodoro (siglo II a.C.),[6] quien utiliza las fechas de las Olimpíadas como criterio.[7] Respecto de Parménides, leemos en Diógenes Laercio (quien probablemente toma también en este caso el dato de Apolodoro, si bien no lo dice) que el filósofo alcanzó su *akmé* (es decir, el punto culminante de su actividad, que suele coincidir con sus cuarenta años) durante la 69ª Olimpíada (IX.23).[8] Si es así, Parménides habría nacido entre 544 y 541, o sea, casi en el momento de la llegada de los focenses a Elea, y sus padres hubiesen podido, en ese caso, formar parte del contingente que fundó la ciudad.

Veamos el caso de Platón. Como es sabido, el diálogo *Parménides* evoca una visita de Zenón de Elea a Atenas con el objeto de dar a conocer oralmente (mediante conferencias, diríamos hoy) el contenido de su libro. Zenón, siempre según Platón, habría llegado acompañado por su maestro Parménides, y entre quienes asistieron a la conferencia se encontraba Sócrates. La presentación de los personajes, inesperadamente, nos ofrece elementos de un valor inapreciable para la cronología parmenídea, pues, por razones que ignoramos, Platón no escatima detalles referentes a la edad precisa de los protagonistas: Zenón se acerca a la cuarentena; Parménides, a pesar de su noble prestancia, tiene ya los cabellos blancos y una edad más bien avanzada, alrededor de sesenta y cinco años, y Sócrates, por su parte, es apenas un jovencito (*Parm.* 127b-c).

Ahora bien: para poder deducir la fecha de nacimiento de Parménides debe conocerse el año de este encuentro filosófico en Atenas. Platón sólo dice que la reunión tuvo lugar durante las fiestas de las Panateneas y que por entonces Sócrates era muy joven. Los historiadores han establecido que estas fiestas, que se llevaban a cabo cada cuatro

6. Este trabajo perdido ha sido reconstituido en parte por F. Jacoby (1902).

7. Sobre la importancia de esta obra, véase Untersteiner (1980: 244). También H. Diels (1876: 1-54).

8. Años 504-501, pues la primera Olimpíada se supone que fue en 740-737.

años, tuvieron lugar, durante la juventud de Sócrates, en 454, 450 y 446. Ahora bien, como Sócrates no sólo asiste a la conferencia, sino que incluso aparece representado como un joven filósofo que afirma, ya por entonces, la existencia real de las Formas o Ideas, la primera fecha puede dejarse de lado: difícilmente un adolescente de quince años (Sócrates nació en 469) hubiese podido asumir ese rol. También debe desecharse 446, pues una persona de veintitrés años no es más "un jovencito" (*sphódra néos*, 127c). Sólo queda 450, cuando Sócrates habría tenido diecinueve años. Y si Parménides, como afirma Platón, tiene entonces sesenta y cinco años, debió haber nacido en el 515, o sea, casi treinta años después de la fecha propuesta por Diógenes Laercio-Apolodoro. La diferencia es muy importante, especialmente cuando se trata de ubicar el pensamiento de un filósofo en función de las ideas de otro, en este caso, como veremos, Heráclito.

Como suele ocurrir, los intentos por conciliar ambas fechas no se hicieron esperar, pero la mayor parte de ellos se basaron en modificaciones de los textos originales, pecado mortal que todo filólogo serio debe evitar. Digamos, como curiosidad, que una solución desesperada pero ingeniosa fue propuesta en 1924 por Heinrich Gomperz (1924). Este autor retuvo la autoridad de Platón pero vio una contradicción entre la descripción de Parménides como alguien muy anciano (*mála presbúten*, 127b) y el hecho de que tuviese "apenas" sesenta y cinco años, e interpretó que Platón quiso decir que el filósofo "aparentaba" tener esa edad, cuando en realidad era mucho más viejo: "Podría tener ochenta años", supuso Gomperz, y propuso el año 530 como fecha de nacimiento.[9]

¿Cuál es el testimonio más fidedigno? Dadas las características del texto platónico, nos inclinamos por la cronología de Diógenes Laercio-Apolodoro. Digamos por qué. Platón es un filósofo, no un historiador,[10] y su interés en la primera parte del *Parménides* es criticar ciertos aspectos de su teoría de las Formas. Imagina entonces un escenario ideal: sólo un filósofo de gran prestigio, máxime si es un personaje "venerable" (como había sido ya calificado Parménides en el *Teeteto*, 183e), tendría la autoridad necesaria para amonestar a un jovencito que pretende haber encontrado "ya" una verdad definitiva, como es el caso del personaje interpretado por Sócrates. Decimos "interpretado" porque, si bien pueden caber dudas en otros diálogos acerca

9. Otras posibilidades se encuentran en P.J. Bicknell (1966: 1-14).

10. Sobre Platón como "historiador", véase F. Chiereghin (1976, III).

de las opiniones filosóficas emitidas por Sócrates (que podrían pertenecer, según algunos estudiosos, al Sócrates histórico), en el caso del *Parménides* Platón pone en boca de Sócrates una presentación rigurosa y ortodoxa de su teoría de las Formas, lo cual hace del gran filósofo un personaje casi de ficción, suerte de ventrílocuo que deja escapar de su interior la voz de Platón. Y, de la misma manera como se imponía rejuvenecer a Sócrates para atribuir a su inexperiencia las dificultades que encuentra para defender sus ideas, sólo podía recurrirse al inmenso Parménides para llevar a cabo una crítica que, en realidad, es una autocrítica.

Todo indica que Platón no pone en escena personajes reales sino símbolos: el joven filósofo, entusiasta pero dogmático; el viejo maestro, experimentado y didáctico. R.E. Allen (1983: 63) no duda en afirmar que el encuentro es sólo una ficción, con lo que no hace sino confirmar la desconfianza que ya se tenía en la Antigüedad en lo que respecta a la realidad de este hecho. Ateneo había afirmado que su historicidad era escasamente probable, y como apoyo de su juicio citaba un epigrama de Timón que hacía alusión a las "ficciones" (o "simulaciones": *peplasména*) de Platón (*Deip.* XI, 505f). Y Macrobio, por su parte, citaba el caso del *Protágoras*, en el cual Platón ponía en escena dos pesonajes que hacía ya tiempo que habían sido víctimas de la peste e, irónicamente, afirmaba que tampoco él pretendía "contar con los dedos" la edad de sus personajes (*Saturn.* I, 1, 5).

Ya desde el comienzo del diálogo Platón hace todo lo posible para que el lector "desrealice" la historia: el encuentro es narrado por Céfalo, quien lo escuchó de Antifón, quien a su vez lo escuchó de Pitodoro (126a-127b). Después de esta serie de "muñecas rusas" ("chinese boxes", dice Allen, 1983: 61), cualquier semejanza con la realidad, como se aclara en ciertos filmes, es pura coincidencia.[11] Y, en último caso, no olvidemos que Platón suele incurrir, sin duda voluntariamente, en anacronismos: como observara Untersteiner (1958: 19), en *Timeo* 20d, Solón es rejuvenecido de unos veinte e incluso treinta años. Por todas estas razones nos inclinamos por la fecha propuesta por Diógenes Laercio-Apolodoro, la cual tiene, finalmente, una consecuencia secundaria inesperada pues pone fin a la cuestión estéril de la pretendida crítica de Parménides a Heráclito, dado que, si Parménides nació en-

11. A. Gómez-Lobo (1985: 19), si bien cree, como nosotros, que el encuentro es imaginario, piensa que Platón quiso convencer al lector de su realidad; de ahí la precisión en la descripción de las edades.

tre 544 y 541, fue prácticamente contemporáneo del Claroscuro de Éfeso. Ambos filósofos alcanzaron su plenitud intelectual durante la 69ª Olimpíada y, aparentemente, se ignoraron totalmente.

(c) Vida

Poco y nada se sabe de la vida de Parménides, aparte del nombre de su padre: Pyres. Hace unos años, el descubrimiento en Elea del pedestal de una estatua con la escritura "Parménides, hijo de Pyres, médico filósofo", alimentó la idea de la existencia de una escuela de medicina en la región, a la que habría pertenecido –e incluso habría sido encabezada por– nuestro filósofo. Mucho se ha escrito al respecto,[12] y la única certeza que podemos extraer para nuestro conocimiento de Parménides es la confirmación de la importancia social del personaje, testimoniada ya en la Antigüedad por autoridades como Plutarco (*Adv. Col.* 32, p. 1126 A) y Estrabón (VI, 1), quienes relatan que el filósofo redactó las leyes de Elea y que incluso muchos años después sus ciudadanos todavía juraban obediencia a esas leyes. Otros detalles sobre la vida de Parménides son fruto de la imaginación de los intérpretes y, en este sentido, el caso de Karl Popper va más allá de lo que puede esperarse de un investigador sensato, ya que, a partir de referencias a la terminología parmenídea sobre la luz, no duda en afirmar que nuestro filósofo "fue criado por y con una querida hermana ciega, tres años mayor que él" (Popper, 1998: 78). Los autores clásicos no caen en estos excesos de imaginación. Diógenes Laercio, por ejemplo, se basa en Soción y asegura que Parménides pertenecía a una familia ilustre y adinerada (IX.21), lo cual le habría permitido erigir un mausoleo en memoria de su amigo Aminias, un filósofo pitagórico. Este detalle nos permite abordar una cuestión secundaria pero muy debatida no sólo en la Antigüedad sino también en nuestros días: el problema de los "maestros de Parménides".

Diógenes Laercio es muy explícito al respecto: "Fue por Aminias, y no por Jenófanes, que [Parménides] fue llevado a dedicarse a la vida contemplativa" (IX.21). A pesar de esta opinión, suele predominar la idea (cuyo origen, según veremos, se remonta a Platón) según la cual Parménides fue un discípulo fiel de Jenófanes.

12. Véanse los trabajos de V. Nutton (1970: 211-225), M. Gigante (1964: 135-137) y los artículos de G. Pugliese Carratelli (1963: 385-386; 1965: 306; 1970b: 134-138).

Comencemos, como Diógenes Laercio, por Aminias. Nada se sabe de este personaje, salvo que era un pitagórico.[13] En realidad, el pitagorismo se había expandido en el sur de Italia desde el 530 cuando Pitágoras se estableció en Crotona (Calabria), huyendo de Polícrates, tirano de Samos, su patria.[14] No puede negarse que Parménides haya conocido la filosofía pitagórica,[15] y que haya sido la amistad con Aminias la que despertó en él una suerte de vocación filosófica, pero nada asegura, a pesar de ciertos juicios un tanto apresurados (por ejemplo, Proclo, *In Parm.* I, p. 619, 4; Estrabón, VI, 1, p. 252) que él mismo haya sido pitagórico.

El caso de Jenófanes es muy distinto. Ninguna fuente antigua pudo establecer la más mínima relación personal entre Parménides y Jenófanes. El poeta-filósofo itinerante escribió, según parece, una oda en homenaje a los fundadores de Elea,[16] pero esto no supone su presencia física en la ciudad, máxime cuando los focenses son casi vecinos de Colofón, la ciudad de Jenófanes, donde bien pudo escribirse la oda en cuestión. Ningún testimonio existe, además, de la presencia de Jenófanes en Elea (Corbato, 1952: 200; L. Woodbury, 1961: 134-135). Diógenes Laercio relata que el filósofo pasó por Sicilia (IX,18), pero el peso de los prejuicios que hicieron de Jenófanes el maestro de Parménides fue tal que un investigador de la estirpe de Diels no dudó en afirmar que había una laguna en el texto de Diógenes y que en esa laguna debía leerse: "estuvo también en Elea, donde enseñó". O sea que, aunque ninguna fuente antigua lo había afirmado, la presencia de Jenófanes en Elea era indudable, y la modificación de un texto clásico la hacía, ahora, posible. Felizmente los editores del texto de Diógenes Laercio no retuvieron esta hipótesis, que se encuentra sólo en *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Diels, 1903) y en malas traducciones que se apoyan ciegamente en este texto. Un resumen lapidario del *status quæstionis* se encuentra en G. Cerri (1993: 138): "En realidad, Jenófanes de Colofón nunca tuvo nada que ver con Elea".

13. La única mención del nombre de Aminias (o Ameinias) se encuentra precisamente en D.L. IX.21 (Goulet, 1989: 159).

14. Sobre las influencias pitagóricas en el sur de Italia, véase el clásico trabajo de J.E. Raven (1948).

15. Los principios que Aristóteles atribuye a los pitagóricos incluyen *phôs* y *skótos* (*Met.* A, 5, 986a22), que reaparecen en Parménides en 8.56-59 *(pûr... nuktós)* y en 14.3 *(pháos kaì nuktós).* Además en 8.41 Parménides habla de *khrôs,* que, según Aecio, era el término usado por los pitagóricos para referirse a la superficie de un cuerpo (I, 15.2).

16. Véase Diógenes Laercio, IX.20.

Como ya dijimos, fue Platón quien, por primera vez, y –hay que reconocerlo– de manera indirecta y más bien alusiva, estableció una relación entre Jenófanes y Parménides.[17] La relación es de tipo doctrinaria: Platón, en un pasaje del *Sofista*, quiere refutar a los filósofos que encararon el ser de manera cuantitativa, se trate de monistas o de pluralistas. Cuando les toca el turno a los monistas, Platón, que encuentra esta concepción explícitamente en Meliso de Samos (véase *Teeteto,* 180e, 183e), se enfrenta en el *Sofista* con Parménides, presunto maestro de este filósofo, a quien atribuye la misma concepción, que sería propia de los "eleatas". Y cuando Platón hace la genealogía de este "grupo" (*éthnos*, 242d), afirma que el mismo comenzó con Jenófanes y aun antes.[18] Eso es todo.[19]

Digamos de entrada que incluso el "monismo" de Jenófanes es problemático, pues en sus escritos sólo es cuestión de un "dios" único (fr. 23), mientras que su "física" es eminentemente pluralista (véanse los fr. 29, 32 y especialmente 33, donde dice que provenimos de la tierra y del agua). En cuanto al "monismo" de Parménides, como trataremos de demostrar, fue sólo una generalización didáctica propuesta por Platón,[20] considerada como una suerte de verdad revelada por parte de la tradición posterior que asoció su nombre al de Jenófanes. En resumen, podemos afirmar que Parménides, una vez dedicado a la filosofía, siguió su propio camino y que su pensamiento es eminentemente personal y original.

(d) Obras

La tradición reconoce en forma unánime que Parménides escribió una única obra: un poema (véase D.L. I.16). Que haya escrito un solo texto no es una excepción: Diógenes Laercio dice que otro tanto ocurrió

17. Acerca de esta ficción platónica, véase Cordero (1987a: 166-182; 1991: 91-124).

18. Es curioso que los defensores del "monismo" eleático no hayan reparado en el carácter irónico de la expresión platónica "aun antes", fórmula utilizada ya en el *Teeteto* 179e cuando, a propósito del heraclitismo, Platón dice que estas ideas provienen de Homero, "e incluso de un tiempo anterior". En rigor, es difícil imaginar testimonios anteriores a Homero... Respecto de la doctrina atribuida a los eleatas, un espíritu irónico podría recordar que el único filósofo que escribió que "todo [es] uno" fue... Heráclito (fr. 50).

19. Véase Cordero (1987a: 166-182; 1991: 91-124).

20. No es el caso de Aristóteles, quien afirma con cautela que "se dice *(légetai)* que Parménides llegó a ser su discípulo" (*Met.* I,V, 986b22). El léxico Suidas, en cambio, lo afirma rotundamente.

con Meliso y con Anaxágoras. Resulta difícil para nuestra posmodernidad imaginar filósofos tan poco prolíficos; no hay que olvidar que estos "sabios" tenían ocupaciones múltiples (la "vida contemplativa" será un ideal, para algunos, sólo a partir de Aristóteles) y que muy probablemente escribían para dejar testimonio del núcleo de un pensamiento que, quizá, explayaban en exposiciones orales y que seguramente utilizaban como regla de vida.[21] No es de extrañar entonces que una obra única, como en el caso de Parménides, o apenas unos pocos pequeños tratados, como fue el caso de la mayor parte de los presocráticos, hayan bastado para cimentar la fama de un pensador y constituyeran etapas esenciales para la configuración de este nuevo tipo de saber orientado a la acción que se llamó después "filosofía".

(e) El Poema

(1) *La reconstitución*

Parménides expresó sus ideas en un poema, pero desde hace centurias (al menos, quince siglos) su trabajo se considera irremediablemente perdido. *Nada* queda del Poema de Parménides. La obra fue escrita probablemente a fines del siglo VI o comienzos del V a.C.,[22] y sin lugar a dudas fue copiada y recopiada (siempre a mano) a lo largo de muchos años, pero sus huellas se pierden en el siglo VI de nuestra era, es decir, prácticamente un milenio después de su escritura por parte de Parménides. La última referencia concreta al libro aparece en el filósofo neoplatónico Simplicio (quien, como se sabe, había abandonado Atenas en 526 de nuestra era a raíz de la clausura de la Academia Platónica)[23] cuando, después de citar varios versos del Poema, aclara que se permite esa libertad "a causa de la rareza (*dià tḗn spánin*) del libro de Parménides" (*Comentario a la* Física *de Aristóteles*, p. 144). Desde ahí en adelante, nada se sabe de su obra...[24]

21. Sobre la filosofía antigua como modo de vida, véase P. Hadot (1995).

22. F.M. Cornford (1939: 1) supone que "el poema fue escrito alrededor del año 485 a.C.". C.M. Bowra (1937: 97) afirma que fue contemporáneo de la *Pythica* X de Píndaro, escrita en 498, y de las *Suplicantes* de Esquilo, escritas antes del 490.

23. Véanse los trabajos de Ilsetraut Hadot (1987: 3-39) y de M. Tardieu (1987: 40-57).

24. Con posterioridad se encuentran, a lo sumo, referencias indirectas al sistema de Parménides. Véase B. Baldwin (1990: 115-116).

¿Cómo se explica entonces que podamos hoy leer, citar y comentar el Poema de Parménides? Gracias al trabajo de una larga serie de eruditos que lograron *reconstituir*, lamentablemente sólo en parte, el texto perdido. En este sentido, el destino de Parménides se asemeja al de la mayor parte de los filósofos llamados "presocráticos":[25] sus escritos se perdieron, pero antes de que esto ocurriera, sus textos fueron abundantemente citados por autores provenientes de disciplinas de toda índole (filósofos, pero también historiadores, médicos, matemáticos, autores trágicos, etc.), cuyas obras perduraron por razones muy diversas. Gracias a estos *pasajes* del Poema, citados algunas veces para apoyar ideas propias o por simple erudición, por parte de una larga serie de testigos, se ha podido reconstituir buena parte del trabajo original.[26] Como se deduce de este somero panorama, la palabra "fragmento" aplicada a estos pasajes no tiene sentido; se trata de *citas*, suponemos que literales (los filólogos tienen en ese caso no la última palabra, pero sí las herramientas que permiten valorar la fiabilidad del texto), de textos *perdidos*.

Las citas del Poema de Parménides comienzan en época temprana: la primera fuente es ya Platón, menos de un siglo después de la muerte del filósofo, quien transcribe unos pocos versos en el *Sofista,* en el *Teeteto* y en el *Banquete*;[27] luego es el turno de Aristóteles, de Plutarco, de Sexto Empírico, etc., hasta llegar a Simplicio. Las citas son a veces muy breves (dos o tres palabras) pero otras veces, especialmente en los casos de Sexto y de Simplicio, pueden superar la treintena de versos. En más de una ocasión el mismo pasaje es citado varias veces (se trata de la situación ideal, pues en caso de divergencias podemos elegir la versión que más parece coincidir con el original perdido); en otros casos existe una sola fuente, y de ella depende toda nuestra interpretación.

Para intentar *reconstituir* el texto perdido, han debido reunirse todas las *citas* que se pudieron encontrar. El éxito de la empresa depende, en gran medida, del estado de las *fuentes*, es decir, del libro que recoge cada *cita* del Poema. Algunos de estos textos han llegado hasta nosotros en forma completa y ha sido posible reconstruirlos porque varias

25. Decimos "mayor parte" porque hay rarísimas excepciones: hemos recibido en forma directa (es decir, sin que se trate de citas recogidas por fuentes) un texto fragmentario de Antifonte, algunos discursos de Gorgias y, recientemente, un fragmento desconocido hasta entonces de Empédocles.

26. Véase al respecto Cordero (1987b, II: 3-24).

27. Acerca de la importancia decisiva de la filosofía de Parménides sobre Platón, véase J.H. Palmer (1999: *passim*).

copias manuscritas han resistido al paso del tiempo;[28] otros trabajos han sido maltratados por la historia y su reconstrucción supone esfuerzos homéricos. Los intentos de reconstitución del Poema de Parménides empezaron poco después del Renacimiento pero, si bien fueron muy meritorios, hay textos clásicos que permanecían desconocidos en ese momento y las citas de Parménides que ellos contenían no fueron descubiertas sino varios siglos después. Estos ensayos de reconstitución van desde Henri Estienne (*Poesis Philosophica*, 1573) hasta Hermann Diels (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1903),[29] y gracias a este trabajo, que se extendió durante más de tres siglos, podemos hoy *leer* buena parte del Poema de Parménides. Diecinueve citas diferentes fueron halladas (una de ellas, traducida al latín), a las cuales se les aplicó la desafortunada etiqueta de "fragmentos", y es así como, por comodidad, en los trabajos consagrados a Parménides se habla, por ejemplo, del "fragmento 3" o del "fragmento 5", y como cada fragmento incluye varios versos, suele escribirse "fr. 8.34", por ejemplo, cuando se cita el v. 34 del "fragmento" 8.

De cuanto hemos dicho se deduce que la versión del Poema de Parménides que hoy poseemos *no es completa*. Pasajes que *nadie citó* permanecerán desconocidos para siempre. Es obvio que los autores que hoy utilizamos como fuentes (quizá abusivamente, pues ellos escribían para expresar sus propias ideas, y no para dejar testimonios de otros pensadores, salvo el caso de los "historiadores" del pensamiento, por ejemplo, Teofrasto) han citado sólo aquellos pasajes que les interesaban, pues nada hay más subjetivo que el interés de un erudito. Un caso paradigmático es el del texto capital de Parménides, nuestro actual fr. 2, que postula la existencia del ser, que recién fue citado por primera vez por Proclo (*In Tim.* I.345) mil años después de su escritura. Probablemente el descubrimiento del hecho de ser por parte de Parménides pareció tan "obvio" que nadie pensó en citarlo... Y quizá otro tanto ocurra con otros pasajes del Poema, que no conoceremos jamás. Así y todo, los casi ciento cincuenta y dos versos que hoy poseemos de Parménides son una fuente inagotable de reflexión. Aprovechemos la ocasión...

28. Es el caso del imprescindible *Comentario* de Simplicio a la *Física* de Aristóteles, cuya nueva edición por parte de Leonardo Tarán esperan todos los helenistas.

29. Uno de los primeros intentos, llevado a cabo hacia 1600 por Joseph J. Scaliger, permaneció inédito hasta 1982, cuando descubrimos la versión en los archivos de la Biblioteca Universitaria de Leyden y la divulgamos en la revista *Hermes* (110): "La version de Joseph Scaliger du Poème de Parménide" (Cordero, 1982a).

(2) *La forma*

En una época en la cual los sabios que luego serán llamados filósofos se expresan en prosa, sea mediante breves tratados o epigramas, Parménides decide componer un poema. Jenófanes lo había hecho antes que él (si bien este autor vendría a ser más bien un poeta que introduce esporádicamente reflexiones filosóficas en sus composiciones, y no un filósofo que se expresa mediante la poesía), pero la mayor parte de las obras de este autor son poemas semisatíricos, llamados *Silloi* (literalmente, "burlas"), y dos elegías dedicadas a las fundaciones de Colofón y de Elea. La poesía de Parménides, en cambio, es eminentemente filosófica y, desde el punto de vista de la métrica, se inspira en el hexámetro épico de Homero y de Hesíodo.[30] Además, si bien el autor es de estirpe jonia y la mayor parte de los habitantes de la región de Elea son dorios, el poema está escrito en el dialecto panhelénico de los poemas homéricos (Jaeger, 1947: 92). Todos estos detalles confluyen hacia un objetivo común: Parménides quiere interesar a (y ser comprendido por) un público lo más amplio posible.[31]

El hexámetro épico es fácil de retener, y el público culto e incluso semiculto de su tiempo conoce de memoria largos pasajes de Homero y de Hesíodo, cuando no la obra en su totalidad. W. Jaeger no duda en afirmar, con razón, que Parménides se vale de una "épica didáctica" (Jaeger, 1947: 92). En efecto: Parménides, convencido del hecho de haber encontrado una *verdad* esencial, básica y fundamental,[32] quiere transmitir su hallazgo, y para ello presenta su Poema como un verdadero curso de filosofía, en el que un profesor (en el texto, una diosa anónima) explica a un alumno (en el texto, un joven entusiasmado pero inexperto) cómo debe encararse la búsqueda de la verdad (Cordero, 1990: 207-214). Parménides echa mano de todos los recursos didácticos que tiene a su alcance: imágenes alegóricas, persuasión, demostración por el absurdo. Es sumamente sugestivo el hecho de que, a pesar

30. Un estudio exhaustivo de la métrica parmenídea se encuentra en A.P.D. Mourelatos (1970: 2, 264-268); sobre la poesía de Parménides en general (en especial, sobre las fórmulas heredadas de la tradición), véase R. Böhme (1986: 33-85).

31. E.D. Floyd (1992: 251 y 263) encuentra una relación más profunda entre Parménides y Homero pues el filósofo se inspira en el poeta cuando presenta también él su enseñanza en función de las nociones opuestas de verdad y opinión.

32. Según G. Arrighetti (1983: 11), fue para diferenciarse de los "físicos" que Parménides decidió escribir en verso, pues su Poema recorre "otra vía".

de la superioridad intelectual del maestro (es decir, la diosa), el criterio de autoridad, así como toda pretendida "revelación", estén ausentes del Poema. La diosa exige que todo cuanto ella dice sea juzgado mediante el razonamiento (*lógos,* fr. 7.5).

Dijimos que Parménides pretende ser portador de una "verdad". También en este sentido su Poema se inscribe en la tradición homérica y hesiódica. Tanto los poemas homéricos como la *Teogonía* y *Los trabajos y los días* de Hesíodo comienzan con una invocación a la musa o a una diosa para que ella transmita una verdad. Parménides reemplaza alegóricamente la invocación por un viaje hacia la morada de la diosa.[33] Y, como en el caso de la poesía épica, una verdad será proclamada. No se trata, en esta ocasión, de las consecuencias de la cólera de Aquiles, de las vicisitudes sufridas por Ulises para regresar al hogar, de la genealogía de los dioses, de la invención de la mujer, de las edades de la humanidad, de los días propicios para llevar a cabo determinadas actividades, realidades todas estas expuestas por las musas que, "cuando quieren, saben proclamar cosas verdaderas" (Hesíodo, *Teogonía,* 28). La verdad parmenídea será diferente. Los discursos de las Musas, hijas de la Memoria, serían incapaces de presentarla, pues a partir de Parménides la verdad no vendrá del pasado; ella surgirá de la reflexión bien encaminada, metodológica, respetuosa de ciertos principios y consciente del abismo que se abre ante la eventualidad de ser víctimas del error.

(3) *El contenido*

Dijimos que hasta el día de hoy se han encontrado diecinueve citas del Poema perdido de Parménides y que con ellas se ha reconstituido, en parte, su texto. Es imposible saber (excepto en un caso) en qué lugar del Poema se encontraba cada una de estas citas, y desde los primeros ensayos de reconstitución se las ha ordenado en función del contenido conceptual de cada "fragmento". Hay que reconocer, no obstante, que Parménides representa un caso especial entre los filósofos llamados "presocráticos". En efecto, en la mayoría de los casos, las citas de los otros presocráticos han sido ordenadas en función del criterio del "ordenador". Es el caso, por ejemplo, de Heráclito: cada erudito coloca los "fragmentos" en el orden que le parece adecuado, y un "índice de

33. Como señala A. Montaner (1976-1978: 138), un discípulo de Parménides, Empédocles, volverá a atribuir a la musa la enseñanza que él presenta (véanse fr. 131.1, 3.3 y 4.2).

concordancias" suele agregarse como apéndice de los trabajos para ayudar al lector a encontrar el texto en la versión clásica de Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Parménides es una excepción, pues, dado el carácter sistemático de su filosofía, hay pasajes de su texto que forzosamente deben preceder o venir después de otros. Sólo breves textos de carácter general son difíciles de ubicar y puede decirse que, en el estado actual de la reconstitución,[34] sólo un "fragmento" suscita aún hoy algunas dudas: el fr. 4, colocado, lógicamente, entre el fr. 3 y el fr. 5 por la mayor parte de los intérpretes, pero considerado como una suerte de enclave en el conjunto del fr. 8 por ciertos eruditos, entre ellos, E. Zeller (1982: 693) o, directamente, entre los fr. 6 y 7 (Reinhardt, 1916: 48-49).

La excepción a la cual hicimos alusión respecto de la ubicación de los fragmentos es el texto considerado hoy como "fr. 1". La única fuente de los primeros veintiocho versos de esta cita es Sexto Empírico y, en el pasaje que precede a la transcripción de los versos de Parménides, el filósofo escéptico aclara que "al comenzar su [texto] sobre la naturaleza, [Parménides] escribe (*Adv. Math.* VII.111)". Nada se puede objetar entonces al hecho de considerar "fr. 1" a la extensa cita presentada por Sexto.

Esta cita termina con una suerte de proyecto: la diosa invita al joven que quiere "saber" a tener en cuenta dos dominios: el de la verdad y el de las opiniones. Un texto que comienza precisamente con la presentación de estas dos posibilidades parece ser la continuación lógica del "fr. 1" y por esa razón se lo considera como "fr. 2". Un solo verso que habla de la identidad entre ser y pensar fue colocado a continuación, como fr. 3, pues hacia el final del fr. 2 Parménides había hecho alusión precisamente a la imposibilidad de decir y de pensar lo que no es, lo cual establecería una relación entre lo que es y lo que se piensa. Viene luego el enigmático fr. 4, que puede ubicarse donde el intérprete lo considere oportuno, así como la cita llamada "fr. 5", que es eminentemente metodológica o programática. El texto considerado fr. 6, en cambio, parece retomar los últimos versos del fr. 2, y la cita llamada "fr. 7" continua naturalmente el contenido del fr. 6. El fr. 7 se prolonga directamente, sin corte alguno, en el extenso fr. 8. Este fr. 8 finaliza con una alusión negativa respecto de toda posible "cosmología", la cual formaría parte, para Parménides, de las "opiniones de los mortales". Como

34. Reconstrucción que, no obstante, es siempre perfectible: véanse P.J. Bicknell (1968: 44-50) y R. Kent-Sprague (1955: 124-126).

las once citas restantes (fr. 9 a 19) se refieren también a cuestiones cosmológicas, fueron siempre colocadas, bastante coherentemente, después del fr. 8. El actual fr. 19 es una suerte de conclusión del Poema.

Según esta reconstitución, podemos afirmar lo siguiente: (a) Parménides comienza con una presentación *alegórica* de su filosofía, en la que mediante una serie de imágenes fácilmente interpretables por el público de su época describe los dos caminos de búsqueda que se ofrecen al pensamiento (fr. 1); (b) presenta luego *filosóficamente* ambas posibilidades y muestra que una de ellas es viable y que la otra es un callejón sin salida (fr. 2); (c) demuestra a continuación por qué quien intenta recorrer ambos caminos llegará a la conclusión de que sólo una posibilidad debe ser admitida (fr. 6 y 7); (d) más adelante, una larga serie de "propiedades" se deducen de la única posibilidad que acompaña a la verdad (fr. 8.1-52); y (e), finalmente, aclara que, a pesar de todo –aunque éstas sean engañosas–, hay que estar al tanto de las opiniones de los mortales, ilustradas, por ejemplo, por "cosmologías" ilusorias (fr. 8.53-fr. 19).

Veamos ahora cómo este proyecto se concreta a partir de la *theoría* de Parmenides, es decir, de su manera de encarar la realidad de las cosas.

Capítulo II

Prolegómenos a la tesis de Parménides

(a) La *theoría* de Parménides

Todos los sistemas filosóficos han pretendido comprender la realidad. En el caso de los filósofos griegos, al menos en las primeras etapas, este interés tenía como objeto el conjunto de "todo lo que es", pues cuando un griego piensa en la noción que, en función de una raíz latina, llamamos "realidad", piensa en todo aquello que "posee" el hecho de ser, es decir, el conjunto de los entes. Este conocimiento pretendía establecer cierta familiaridad entre el hombre y las cosas, lo cual tendría que permitir, de ser posible, un modo de vida acorde con esta *visión* de la realidad. "Visión", "contemplación", "punto de vista" se dice, en griego, *theoría*. Este sustantivo, emparentado con los verbos *theoréo̲* y *theáomai,* alude originariamente al hecho de observar con un interés preciso, una suerte de escudriñar que va más allá del simple "mirar" *(blépo̲)*. En el título de este apartado hemos escrito el término en bastardilla porque se trata directamente de la palabra griega transliterada. No ha llegado aún el momento de presentar "la teoría" (ahora, sin bastardillas) de Parménides, que sería sinónimo de su filosofía. Ella será la consecuencia de una cierta manera de "contemplar" la realidad de las cosas, y a esa mirada un tanto especial nos referiremos, por el momento, con este término de *theoría,* que, decimos una vez más, alude a una etapa previa pero fundamental: quien simplemente "mira" las cosas nunca llegará al asombro, ese estado de ánimo *(páthos)* que tanto Platón (*Theet.* 155d) como Aristóteles (*Met.* A, 2, 982b12) colocan como punto de partida del filosofar. En cambio, quien *observa* la realidad como si ésta fuese una representación teatral ("teatro" deriva de *theáo-*

mai), se interesará seguramente en la trama de la pieza y se formulará preguntas sobre el acontecer de la acción; en vez de "mirar", se "admirará" (es decir, se asombrará) y llegará así a ser un amante del saber, un "filósofo".

La *theoría* parmenídea es diferente de aquella de sus predecesores. Desde hacía más de un siglo, esta nueva actividad (que, paulatinamente, se fue constituyendo como un cierto "saber") había adquirido ya cierta especificidad. Aunque no se confíe ciegamente en los esquemas didácticos elaborados tiempo después por Aristóteles (y legados a la posteridad por Teofrasto), un aire de familia envuelve a los pensadores de Mileto, a los primeros pitagóricos y a algún otro pensador aislado que filosofó antes de Parménides. Y esta misma atmósfera reaparecerá luego, incluso entre los últimos "presocráticos", los atomistas. En mayor o menor grado, estos filósofos observaron (es decir, pusieron en práctica una *theoría*) la realidad con la intención de explicarla gracias a principios o a elementos de los cuales, según los casos, podrían derivarse fuerzas internas o externas que justificaban las etapas del desarrollo que llevaban del germen primero a la realidad ya constituida.

La tarea de estos amantes de la sabiduría fue titánica, y si hubiésemos conservado sus escritos originales habría que inventar un adjetivo más pomposo aún para describir sus hallazgos. Pero –y nada de peyorativo hay en este "pero": se trata de señalar la diferencia entre esas *theorías* (que son bastante afines las unas a las otras) y la de Parménides– esta manera de encarar la realidad suponía un hecho básico, sin el cual no hubiesen podido reflexionar sobre los principios o los elementos de las cosas: la existencia de las cosas. Como "hay" cosas (ya nos ocuparemos de esta noción de "cosa"), era lícito investigarlas, cuestionarse sobre sus orígenes, sus componentes, sus uniones y desuniones. Podemos afirmar que todo fue cuestionado, salvo este hecho aparentemente obvio: la existencia de esas cosas.

La *theoría* de Parménides se coloca en un plano diferente. Su punto de vista se interesa en ese hecho básico *supuesto* por sus predecesores: "hay" cosas. ¿Qué significa suponer que *hay* cosas? Pareciera que Tales afirmó que el principio de la realidad era el agua (o, más bien, lo húmedo), que Anaximandro propuso un principio indefinido *(tò ápeiron)*, que Anaxímenes se inclinó por el aire y los pitagóricos por las entidades matemáticas. Pero nadie se preguntó qué significa que ese principio exista y, menos aún, por qué existe. El principio existe; las cosas existen. ¿No es asombroso? ¿Por qué es asombroso? Porque podría no haber nada, y sin embargo hay algo. ¿Por qué? No se trata de cuestionar una eventual "creación", pues, como es sabido, esta noción

no tiene cabida en el pensamiento griego. La constatación del hecho de que hay una realidad (que se convertirá luego en "la tesis" de Parménides) abre para el filósofo horizontes insospechados, esconde riquezas inesperadas, exhibe una fertilidad inagotable, hasta tal punto que pareciera que, para Parménides, la tarea insoslayable y básica del filósofo deberá consistir en captar las últimas consecuencias y el alcance total de la fórmula "hay cosas". Y él da el ejemplo, pues su Poema se encarga de hacerlo.

No caben dudas de que Parménides es consciente de la importancia capital del mensaje que se propone transmitir a sus contemporáneos y por esa razón utilizó la poesía como medio expresivo y, a su manera, "demostró" metódicamente sus intuiciones. Ya vimos en el capítulo anterior que el uso del hexámetro épico manifiesta un deseo evidente de acercarse didácticamente a oyentes o, eventualmente (pues poca gente sabe leer), a lectores que no forzosamente han sido ya atraídos por la naciente aventura filosófica. Sin dudas por esta razón el Poema comienza con una suerte de introducción que abunda en imágenes hesiódicas fácilmente reconocibles (caminos del día y de la noche, puertas etéreas, carros alados, amables Hijas del Sol, etc.). Gracias a este recurso, una vez que el oyente/lector se encuentra en un ambiente conocido, la aridez del discurso filosófico que comienza ya al final de esta introducción resulta casi familiar.

Asimismo, el hecho de presentar sus ideas como etapas en un camino a recorrer, por el que un futuro filósofo tendrá el privilegio de ser guiado por una diosa anónima que ocupará el lugar de un auténtico catedrático que expone una suerte de curso magistral, obliga a Parménides a seguir un "método" (téngase en cuenta que este término deriva del griego *"hodós"*, "camino"), con axiomas, etapas, conclusiones, demostraciones por el absurdo, principios, etc. Valiéndose de estos dos recursos (poesía didáctica, exposición metódica) Parménides pretende sugerir el insospechado universo que se esconde bajo la aparentemente banal afirmación "hay cosas". Y esta afirmación parece banal porque, en griego, afirmar que *hay cosas* es (o sería) una tautología. En efecto, como la palabra "cosas" no existe en esa lengua (hay términos para designar ciertos *tipos* de cosas, por ejemplo, utensilios, *khrḗmata*; producciones o asuntos, *prágmata*; pero no para "cosas" en general), el griego utiliza, con el mismo sentido que tiene la palabra "cosas" en español (o *"things"*, o *"Dinge"*, o *"choses"*, o *"cose"*), el participio presente (en plural, sustantivado) del verbo "ser", *tà ónta*, es decir, literalmente, "los entes", "lo que es" o "lo que está siendo" (en plural), "las [cosas] que son". Como escribiera Émile Benveniste (1966: 73): "La estructura lin-

güística del griego predisponía a que la noción de «ser» tuviese una vocación filosófica". O sea que, como dijimos, afirmar solemnemente, como lo hace Parménides, que *hay cosas*, significa admitir que "hay, lo que está siendo" o, de manera más general, que, "siendo, se es".

(b) La presentación alegórica del contenido del Poema

Sexto Empírico, única fuente de los primeros veintiocho versos del fr. 1 de Parménides, nos dice que este pasaje correspondía al comienzo del Poema.[1] El dato es de un valor inapreciable, pues es al comienzo de una obra donde suelen encontrarse las claves que permiten aclarar el resto del trabajo. Un siglo después de Parménides, Platón, en sus diálogos, utilizará el mismo procedimiento. Veamos (porque no es nuestro tema principal) sólo dos ejemplos. El *Timeo*, diálogo que, como es sabido, se apoyará sobre los números y los cálculos matemáticos para proponer una estructura del universo, comienza de esta manera: "Uno, dos, tres... ¿quién es el cuarto?" (17a). Y en el *Sofista*, donde Platón presentará el *dernier cri* de su filosofía, que consistirá en asimilar el no ser a "lo diferente" *(héteron)*, ya desde el comienzo del diálogo se dice que el Extranjero de Elea es "diferente" (*héteron*, y no *hetaîro*)[2] de los parmenídeos.

Dado el carácter eminentemente didáctico del Poema de Parménides, no es de extrañar que el texto comience entonces con imágenes poéticas y con alusiones directas a la épica tradicional, como si se tratara de captar la atención del lector/oyente (ya dijimos que poca gente, incluso culta, sabe leer en esa época: las ideas se transmiten, como formuló visualmente M. Detienne (1981, II), "por la boca y por el oído"). Como veremos, el origen de ciertos clichés son fácilmente detectables por parte de un lector/oyente de la época, y una vez que la comunicación con el autor se establece, éste puede transmitir el núcleo de su pensamiento. Si la introducción logró captar la atención del lector/oyente, el curso de filosofía puede comenzar.

El Poema empieza con la narración de un viaje. En todo viaje hay un recorrido a efectuar (recorrido que supone un punto de partida y

1. Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII. 111: "En efecto, [Parménides] escribió de este modo al comienzo (*enarkhómenos)* de su *Perì Phúseos...*".

2. Véanse nuestras traducciones del *Sofista*: Platón, *Diálogos*, vol. V, Madrid, 1988, p. 332, y Platón, *Le Sophiste*, París, GF-Flammarion, 1993, p. 73.

una meta), hay un viajero, hay un medio de transporte y, cuando el viajero es inexperto, hay guías o conductores que lo secundan en su tarea. Todos estos elementos están presentes en el primer fragmento, y todos tienen un valor simbólico. Parménides no especula con el suspenso: los primeros versos confirman ya el éxito del viaje, pues el viajero se refiere a su experiencia como algo que "ya" sucedió, y habla de sí mismo como de alguien que "ya" posee el conocimiento que buscaba.[3] Es por esta razón que decide transmitir su experiencia, lo cual equivale a relatar las peripecias de su viaje a lo largo de un camino en el que él llegó hasta la meta, o sea, al éxito completo, a la perfección, si utilizamos este término en sentido etimológico: el acabamiento *("per-")* de una empresa.

Precisamente la imagen del viaje y del camino (es decir, de un recorrido), que es a la vez físico e intelectual, será central en la filosofía de Parménides. *En efecto, ésta se reducirá a la presentación de la única senda que queda para encaminar el pensamiento, y a la exposición de los fundamentos que justifican que sólo existe este camino.* La noción de "camino", representada por varios términos diferentes pero, principalmente, por *hodós*, aparece quince veces en el Poema (*hodós,* nueve; *kéleuthos*, tres; *pátos,* una; *amaxitós,* una; *atarpós*, una).[4] Este hecho, que no es casual, pone en evidencia que para Parménides el conocimiento se obtiene luego de un "recorrido", de un "viaje", de un transcurso conceptual, es decir, gracias a un *método*. En efecto, ya vimos que "método" deriva de *metà hodón*, "estar encaminado", "estar dentro de un camino". Los caminos que Parménides propone son, evidentemente, conceptuales, es decir, métodos a seguir, pero la presentación de los mismos oscila constantemente entre una descripción rigurosa e imágenes alegóricas, especialmente en este primer fragmento. Digamos finalmente que, a partir del Poema de Parménides, la imagen del camino o,

3. Según L. Ruggiu (1975: 21), los primeros versos describen un viaje de regreso. Otros autores, como L. Tarán (1965: 30), prefieren hablar de una experiencia repetitiva, lo cual supone, también, que ya se ha llegado al fin del camino y que se recomienza a marchar. A. Gómez-Lobo (1985: 30), finalmente, ve "dos etapas en el trayecto: una en la que Parménides es conducido hacia el camino, y otra en la que ya va por el camino".

4. Estos términos son sinónimos y es en función de la métrica que Parménides utiliza unos u otros. En el fr. 2, por ejemplo, después de decir que hay sólo dos *hodoí* (caminos) de investigación, señala que *uno de ellos* es el *kéleuthos* (camino) de la persuasión. Hay autores que han encontrado diferencias entre los términos. W.F. Wyatt (1992: 114), por ejemplo, afirma que Parménides se propone explotar la riqueza de las raíces griegas de cada término, y que "las palabras diferentes que usa para el camino tienen sentidos diferentes".

más ampliamente, la de un "recorrido" como método de acceso a la verdad hace su entrada en forma definitiva en el dominio de la filosofía.[5]

El fr. 1, como dijimos, relata una historia. No se trata simplemente de un "artificio literario", como afirmó Tarán (1965: 31), sino de un resumen del Poema en general. A. Marsoner (1976-1978: 181), quien subraya el carácter "arquitectónico" del primer fragmento, no duda en afirmar que este prólogo es una suerte de frontón en el templo que alberga "el secreto de la verdad". Para acceder a este "secreto", el viajero debe avanzar según una dirección (¿método?) precisa. Pero la empresa será difícil, pues aparecerán obstáculos que deberán ser franqueados, si bien, finalmente, la tarea será coronada por el éxito. Cuando mire hacia atrás, el viajero verá que ha pasado de un camino oscuro a uno luminoso, pero que, sin el primero, nunca habría podido llegar al segundo. El resto del Poema desarrolla estos elementos.

Varias incógnitas deben ser resueltas para comprender el alcance de este fr. 1. La primera concierne al personaje que hemos llamado hasta acá "el viajero". Es un personaje que habla en primera persona y que afirma que ha decidido llevar a cabo un viaje "hasta donde alcance su *thumós*" (fr. 1.1). Esta noción (que Platón retomará en su tripartición de las funciones del alma en *República* 439e-441c) hace alusión en Homero no sólo al coraje y al impulso[6] (lo cual sería en nuestro caso un equivalente de "voluntad"),[7] sino que incluye también cierta capacidad de discernir. Cuando Circe presenta a Ulises los dos trayectos (*hodoí:* caminos, recorridos) que se presentan para su navegación (el de Scylla y el de Carybdis), le dice que él tendrá que decidir en su *thumós* (v. 58) el camino a seguir. El *thumós* está entonces relacionado también con la deliberación; se trataría de una voluntad reflexiva, que medita, una especie de impulso sensato que determina una acción en función de un objetivo claro y preciso, que debe alcanzarse, aun a ries-

5. Baste recordar el "viaje" del prisionero platónico que se evade de la caverna y que va en búsqueda del sol (*Rep.* VII, 514a-517a). Sobre la imagen del "camino" en general hay dos trabajos clásicos: G. Misch (1926) y O. Becker (1937: 1-223). En lo que respecta a esta imagen en Parménides, el estudio más completo sigue siendo el cap. I de A.P.D. Mourelatos (1970: esp. 16-24).

6. Es el *thumós* que empuja a Demodoco a cantar ante los dioses (*Od.* VIII, 45).

7. "Ardor", F. Riaux (1840: 207) y B. Cassin (1999: 71); "voluntad", Untersteiner (1958: 121); "corazón"; Tarán (1965: 8); "ánimo", Gómez-Lobo (1985: 27) e "impulso vital, voluntad" (ídem: 30); "deseo", M. Conche (1996: 42) y C. Collobert (1993: 10); "espíritu", A.H. Coxon (1968: 44). Para Casertano (1989: 13) se trata de una "pasión intelectual" y por esa razón traduce "impulso de mi mente".

go de un esfuerzo. O sea que Parménides, en tanto maestro de filosofía, exige un impulso voluntario y consciente por parte de quien quiere aprender.[8] Esta manera de encarar el acceso al conocimiento contrasta con la actitud más bien pasiva del oyente de las Musas y de otros "maestros de verdad" tradicionales, que tanto pueden educar como engañar (Detienne, 1967: 77). En estos casos, el oyente debe confiar en el maestro que, cuando quiere (o "si quiere"; véase Hesíodo, *Teog*. 28) anuncia una verdad. El viajero de Parménides se lanza a la búsqueda de la verdad impulsado por su *thumós* y, una vez que ha asimilado el mensaje de la diosa, juzgará "mediante el razonamiento" (fr. 7.5) los argumentos que acaba de escuchar.

Nada se sabe de este viajero. La diosa lo califica de *"koûros"* ("joven") cuando ella lo recibe, una vez que la introducción del viaje se termina (fr. 1.24), pero este calificativo puede interpretarse de maneras muy diversas.[9] A pesar de que nada hay más natural que el hecho de que sea un joven quien desea educarse, este epíteto exaltó la imaginación de varios especialistas e incluso llegó a interpretarse el relato del fr. 1 como una experiencia autobiográfica. Según este punto de vista, Parménides no habría tenido su *akmḗ* a la cuarentena (como suele considerarse arbitrariamente), sino mucho antes.[10] Nada autoriza esta interpretación. Como ocurrirá en los diálogos de Platón, Parménides se expresa por intermedio de su portavoz: la diosa, en su caso; Sócrates (y, esporádicamente, el Extranjero de Elea, Timeo, el Ateniense, etc.) en el caso de Platón. Si la diosa se dirige a un oyente "joven", éste no es otro que un eventual "alumno" de Parménides.

El viajero es conducido en un carro tirado por yeguas. Que se trate de un carro, es normal:[11] los dioses, los héroes (e incluso el Sol) via-

8. Como dice Arrighetti (1983: 13): "El hombre que sabe [...] alcanzó ya la conciencia total de la fuerza de su intelecto y de las capacidades del mismo".

9. M.R. Cosgrove (1974: 94) analiza el término *koûros*, "joven" en un contexto iniciático y deduce que significa "sin experiencia", lo cual no supone forzosamente que sea un "joven". Como se trata de una diosa que se dirige a un adepto, Marsoner (1976-1978: 155) propone la traducción "oh, hijo".

10. Sobre el carácter autobiográfico de la referencia, véase K. Reinhardt (1916: 111) y W. Kranz (1934: 118).

11. Así y todo es interesante señalar que un contemporáneo de Parménides, Píndaro (Bowra, 1937: 38), afirma que la composición del Poema coincide con la de la *Pítica X* y asocia la imagen del carro con las Musas, es decir, con la poesía: véase *Od.* 9, 80; *Isth.* 2, 1 y 8, 62. Acerca de la relación entre Parménides y Píndaro, véase F. Martinelli (1987: 169-186).

jan en carros cuando el trayecto es un viaje por tierra... o en el cielo.[12] Los viajes por mar, en cambio, se llevan a cabo con todo tipo de navíos. La referencia a las yeguas, por su parte, ha sido objeto de interpretaciones muy diversas. Para Gómez-Lobo (1985: 30), se trata de un hecho casi banal, porque es algo "a la usanza de los héroes homéricos", aunque la generalización no se impone: en varias ocasiones (por ejemplo, *Il.* 24.326, 11.615) los héroes son conducidos por caballos. Como los órficos preferían recurrir a yeguas, se ha hablado al respecto de una influencia del orfismo sobre Parménides (Tarán, 1965: 9). A.H. Coxon (1986: 157) cree que Parménides prefirió caballos "hembras" porque todo lo que concierne a la mujer es más "cálido" que lo masculino, y está entonces más próximo del fuego y de la luz y, finalmente, se ha hablado también de un "feminismo" *avant la lettre* de Parménides, pues la mayor parte de, o casi todas, las figuras míticas del Poema son femeninas.[13]

Mucho más interesante que el problema del sexo de los caballos es la caracterización de las "conductoras" o "guías" del viaje, pues tanto el viajero como las yeguas son directamente dirigidos por las Hijas del Sol, las Helíades. La elección de estas divinidades por parte de Parménides no es casual, sino decisiva. Dijimos que todo lector/oyente culto de la época es capaz de reconocer las imágenes poéticas del fr. 1. Sabe, entonces, que las Helíades, sean sólo dos (Homero, *Od.*, 12.127), cinco o siete (Falcón Martínez, Fernández-Galiano y López Melero, 1980, I: 292), tienen un hermano, Faetón, cuya historia todos conocen: cuando este personaje quiso ocupar el puesto de su padre y conducir el carro del Sol, su inexperiencia produjo tales catástrofes que Zeus lo fulminó con su rayo.[14] ¿Cuál fue el origen del fracaso de Faetón? La causa fue doble: 1) el hijo rebelde no tenía el *derecho* de hacer lo que hizo, y 2) emprendió un viaje *sin conocer* el camino a recorrer, avanzó al azar, sin guía alguno, sin obedecer a ningún tipo de parámetro. En este sentido, Faetón sería una imagen negativa del viajero parmenídeo, cuyo viaje cuenta con aquellos elementos que estaban ausentes del accidentado periplo del desdichado hijo del Sol: 1) el aval del derecho y de la justicia (como veremos), y 2) la guía de conductoras que conocen el rumbo adecuado. La diosa estará entonces de su parte. El hecho de ha-

12. Tanto Zeus (*Il.* VIII, 41, 438; XIII, 23) como Hera (*Il.* V, 748, 380) suelen atravesar el cielo valiéndose de carros que ellos mismos conducen.

13. Es la opinión de Ph. Merlan (1966: 267-276).

14. Véase Eurípides, fragmentos de la tragedia *Faetón,* 771-786.

ber elegido a las Helíades como divinidades conductoras es un mensaje que seguramente no habrá dejado de percibir un lector contemporáneo de Parménides.

Una vez presentados los personajes veamos en qué consiste el viaje. La estructura de este fr. 1 es muy compleja, porque Parménides oscila continuamente entre el presente (cuando el viajero ya llegó al reino de la diosa) y el pasado, cuando recorre los caminos que lo llevarán a la meta. Un análisis muy detallado del método *in annello* de Parménides se encuentra en el excelente trabajo de Marsoner (1976-1978) y también en el artículo clásico de Bowra (1937). Los tres primeros versos confirman que el viajero fue llevado hacia el camino de la diosa, camino abundante en signos *(polúphe̱mon)*. Cuando analicemos el contenido de este camino que, creemos, se encuentra en el extenso fr. 8, estudiaremos el sentido de estos "signos". Digamos por el momento que, fiel a su método, Parménides presentará argumentos en apoyo de su teoría, y que cada argumento será una especie de prueba (en el sentido jurídico del término) en favor de ella. Cada prueba será una suerte de *phé̱me̱*, con la significación de signo o palabra oracular, de anuncio.[15]

Por ese camino, la diosa conduce "ahí, respecto de todo, al hombre que sabe".[16] Todo conocedor del texto de Parménides se extrañará de no encontrar en nuestro resumen la fórmula según la cual la diosa (o el camino, para quienes creen que "camino" es el sujeto de "conducir")[17] conduce al hombre que sabe a través de todas *las ciudades (ásté̱)*. En efecto, los textos clásicos evolucionan, y la palabra "ciudades", que se introdujo en una laguna del v. 1.3 del Poema en 1909 debido a una lectura errónea de un manuscrito de Sexto por parte de un editor,[18] desapareció en 1969, cuando otro erudito (Coxon, 1968) observó con más detenimiento el mismo manuscrito y demostró que ese término no exis-

15. Véase Sófocles, *Edipo rey*, 86: "¿Qué mensaje *(phé̱me̱n)* del dios nos traes?"

16. Un análisis de estos tres versos se encuentra en Cordero (1997: 176-178).

17. En el v. 1.3 hay un pronombre relativo en género femenino, y su antecedente puede ser tanto "la diosa" como "el camino" (femenino, en griego). En un caso, es la diosa la que conduce, y nosotros adoptamos esta posibilidad, dado que es ella la que ejerce una acción pedagógica respecto del viajero y, como se sabe, en la raíz del término "pedagogía" se encuentra la idea de "conducir" *(ágein)*. Nuestra elección se apoya también en el rol atribuido por Parménides a la diosa, quien "gobierna *todo*" (fr. 12.3). La mayor parte de los intérpretes, en cambio, se inclina por "el camino", y en ese caso el hombre que sabe sería conducido *por* (y no "a lo largo de") un camino.

18. Se trata de H. Mutschmann (1909), quien creyó ver ese término en el manuscrito *Laurentianus* 85.19.

tía. Una consulta directa del manuscrito *Laurentianus* 85.19 en la biblioteca Laurenziana de Florencia nos demostró que el texto del folio 124 confirma que la tesis de Coxon es correcta, pues el códice en cuestión presentaba el mismo estado lacunario que la totalidad de la tradición manuscrita. Desde hace más de treinta años se vuelve a saber, entonces, que el fr. 1.3 presenta una laguna que debe ser resuelta, si se desea completar el texto, con conjeturas.[19] Así y todo, si bien es lamentable que traducciones recientes ignoren la inexistencia de la noción de "ciudades", un caso realmente patético es el de G. Reale (1991: 85), quien afirma que esta palabra inexistente es *"la meglio attestata"*.[20]

Ahora bien, el viaje tiene un punto de llegada, que es la región de la diosa (y que sería, según nuestra interpretación, el enigmático "ahí") pero ¿cuál fue el punto de partida? No caben dudas: se trata de la oscuridad. Parménides no lo dice claramente, pero el viajero y sus guías y acompañantes se dirigen "hacia la luz" (1.10)[21] y las Helíades, que acompañan al viajero (1.9, 1.24) y que le indican el camino (1.5) "abandonan el reino de la noche" (1.9).[22] Podemos suponer, en consecuencia, que también el joven viajero se aleja del dominio de la oscuridad, pues de otro modo no se explica cómo las doncellas pueden guiarlo o impulsarlo (1.8) hasta llegar a unas puertas (1.11) que parecen clausurar una región y abrir paso a un ámbito diferente. No caben dudas entonces de que el comienzo del viaje se lleva a cabo a lo largo de un camino perteneciente al reino de la noche y que el mismo debe proseguir

19. Nosotros hemos propuesto la palabra "ahí", e interpretado la frase anterior en el sentido de "respecto de todo", lo cual no contamina demasiado el texto en cuestión (que la diosa conduce "respecto de todo" será confirmado por 1.28, y el enigmático "ahí" aparece varias veces en el fr. 1: véase Cordero, 1982a: 159-179, donde examinamos, además, todas las conjeturas propuestas hasta esa fecha). Para otras interpretaciones, véase Cerri (1997: 57-63). Entre los trabajos más o menos recientes que comparten el pecado mortal de desinformación y que continúan traduciendo un texto inexistente figuran *Les Présocratiques* (Dumont *et al.*, 1988: 255), Trabattoni (1985: 15), A. Bernabé (1988: 159), G. Tzavaras (1980: 20), etcétera.

20. Acerca de esta publicación, véase Cordero (1997: 13-14). Más coherente es la posición de J.H. Lesher (1994: 15), quien admite la inexistencia del término, pero lo propone como conjetura "aceptable", y la de H.-C. Günther (1998: 14), quien habla de una *"Minimalkonjektur"*.

21. La mayor parte de los intérpretes son de esta opinión (entre ellos, Ch.H. Kahn (1968-1969: 704), G. Vlastos (1946: 73, n. 43). Un punto de vista contrario de encuentra en W. Burkert (1961: 1-30).

22. O. Kern (1890: 173-176) analizó el origen órfico de la imagen del reino de la noche, así como el rol decisivo de Eros (en Parménides, véase fr. 19), padre de la noche.

hasta llegar a la morada de la diosa, representada por un camino opuesto. Es interesante señalar la asimilación que hace Parménides entre "camino" y "región", analogía que se hace evidente cuando la diosa felicita al viajero por haber tomado "*este* camino" (*ténd'hodón)* (1.27), que no es otro, dice ella, que "mi morada" (*heméteron dô*, 1.25), mientras que a la "morada de la noche" (*dómata nuktós*, fr. 1.9) corresponde el "camino de la noche" (fr. 1.11).

Las puertas que el viajero encuentra en el v. 1.11 son "las puertas de los caminos de la noche y del día". Parménides se vale de una imagen ya utilizada por Homero y por Hesíodo para referirse alegóricamente a dos ámbitos incompatibles, contradictorios, excluyentes. Ambos caminos están próximos *(eggús)* el uno del otro –leemos en *Od.* X, 86– pero uno viene después del otro, son sucesivos:[23] el mismo pastor es incapaz de ocuparse de sus rebaños durante el día y durante la noche; para hacerlo debería privarse de dormir y, en ese caso, dice irónicamente el autor de la *Odisea*, ganaría un salario doble. Cuando Hesíodo retoma la imagen de la noche y del día confirma que la misma morada *(dô)* no alberga a ambos simultáneamente: cuando una entra, el otro sale (*Teog.* 748-751).

El recorrido del camino de la noche finaliza cuando el viajero y sus acompañantes encuentran dos pesadas puertas cerradas que les impiden avanzar (1.11).[24] Se trata de un obstáculo que bloquea la entrada del camino del día (simbolizado por la luz), o sea, el acceso a la verdad. La eventual apertura de esas puertas depende de Dike, suerte de portera depositaria, junto con sus hermanas las Horas, de las llaves del cielo, lo cual les permite regular las estaciones. En Parménides Dike detenta las llaves "que se alternan" (1.14) y que abrirán las puertas del reino de la verdad. También en este caso el filósofo recurre a imágenes clásicas, pues Dike está tradicionalmente asociada a la verdad: "entre Justicia y Verdad no hay distancia alguna".[25] Dike, junto con Themis, que aparecerá en el v. 1.28, representa la justicia, el derecho (Deichgräber, 1959),[26] y sus sentencias, así como los alegatos de

23. Según Otfrid Becker (1937: 12), *eggús* tiene valor temporal en este pasaje.

24. Sobre la posición y el número de estas puertas véase Cordero (1977: 237-243; 1975: 237-243, 1997: 179-181); para un punto de vista polémico véase Gómez-Lobo (1977: 185-188).

25. Detienne (1981: 34) cita como apoyo de su afirmación textos de Mimnermo, Solón y Plutarco, así como el *Lexicon* de Hesiquio.

26. Según W. Burkert (1961: 10), Dike controla el intercambio "legal" entre el Día y la Noche.

los abogados, se apoyan, ya en época de Parménides, en "argumentos" *(lógoi)*. En el caso que nos ocupa, estos *lógoi* son presentados por las Helíades: se trata de argumentos persuasivos o envolventes (1.15)[27] que muestran, suponemos, que el viajero, contrariamente al desdichado Faetón, tiene "derecho" a proseguir su camino. En efecto, Dike, que "castiga abundantemente" (ella es *polupoinós*, 1.14), permite que el viajero entre en el reino de la verdad. Estos argumentos "persuaden", "convencen"[28] (*peîsan,* 1.16) a la severa Dike. Las pesadas puertas se abren y un nuevo "gran camino" (*amaxitós,* 1.21), propiedad (*hēméteron,* 1.21) de la diosa anónima, espera a los viajeros. El curso de filosofía puede comenzar.

¿Qué balance conceptual, para la comprensión de la filosofía de Parménides, puede extraerse hasta este momento del prólogo de su Poema? Dos ámbitos monopolizan la escenografía del viaje: por una parte, la oscuridad, la noche; por el otro, la luz, el día. Ambos están representados por sendos caminos, a los que pertenecen sendas puertas, que se abren y se cierran en cierto punto ("ahí están las puertas de los caminos de la noche *y* del día", 1.11) para permitir el paso del viajero. Según la expresión de A. Pieri (1977: 80), las puertas "dividen dos regiones, dos vías, una hacia las tinieblas y otra hacia la luz". La analogía entre la oscuridad y la ignorancia es más que evidente.[29] Quien desea conocer *ignora* la verdad, y su mente está oscurecida, velada. Así y todo, esta ausencia total de conocimientos posee *en potencia* todo el saber. Mucho se ha escrito sobre el pasaje de Hesíodo que inspiró la imagen parmenídea.[30] Se trata de los vv. 744 y siguientes de la *Teogonía,* que describen este reino subterráneo y tenebroso, en el cual se encuentran "las fuentes (*pēgaí*) de todo" (809). Como en lo "indefinido" *(ápeiron)* de Anaximandro, todo está en germen en esa suerte de nada ya fecundada que es la ignorancia. Cuando se pasa del otro lado de las puertas, la oscuridad desaparece y la verdad comienza a mostrarse. Es en ese momento cuando

27. Parménides toma la expresión "argumentos envolventes" de Homero y de Hesíodo: con este tipo de argumentos Patroclo pretende calmar los sufrimientos de Euripilo (*Il.* xv.390), Calipso desea retener a Ulises (*Od.* I.56), Zeus engaña a Metis para poder tragársela (*Teog.* 890) y Apolo los coloca en el pecho de Pandora (*Trab.* 78).

28. Cuando nos ocupemos del v. 2.4 analizaremos la noción de "persuasión" *(peithṓ)* en Parménides.

29. La alegoría de la caverna en Platón será el ejemplo más difundido, pero incluso en el lenguaje cotidiano, "oscurantismo" es sinónimo de ignorancia.

30. Véase, por ejemplo, M.E. Pellikaan-Engel (1974) y H. Schwabl (1963: 134-142).

las Helíades, que ocultaban su luminosidad (heredada del padre, el Sol), dejan caer los velos que cubrían sus cabezas (1.17).[31] Anacrónicamente, podríamos decir que a partir de entonces *fiat lux.*

(c) "Debes informarte de *todo*" (1.28)

El viajero no se ha esforzado en vano: la diosa lo recibe de buen grado y le dice cuál será su tarea, si quiere llegar a ser "un hombre que sabe": "Es necesario, entonces, que te informes de *todo*; por un lado, del corazón imperturbable de la verdad bien redondeada; por el otro, de las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera convicción" (1.28b-30). Como la diosa lo guiará, ella comienza por proclamar cuál será el contenido de su curso de filosofía, y la referencia a la totalidad de las cosas como objeto de su enseñanza nos alentó a proponer la conjetura "respecto de todo" *(katà pân)* para dar sentido al pasaje corrupto de 1.3 (Cordero, 1982b). *A priori,* el proyecto parece desmesurado, pues la diosa invitaría a "informarse" de *todo (pánta)*, pero el alcance de este "todo" se precisa en los versos siguientes: se trata de dos contenidos complementarios pero, aparentemente, necesarios: a) el corazón de la verdad, y b) las opiniones de los mortales.

Digamos ante todo que después de la división del ámbito del saber ilustrada en los primeros veintiocho versos del fr. 1 en función de dos posibilidades (ignorancia, verdad), esta nueva pareja (que resultará, también ella, necesaria: *khreọ̀,* 1.28, pues así como no había conocimiento sin ignorancia previa, no habrá verdad sin opinión) parece re-

31. P. Somville (1976: 37) encuentra en este "develamiento" una refencia a la ceremonia nupcial de las *"anakaluptẹ́ria"*, literalmente, "la supresión del velo". Cuando se lee este texto de Parménides no puede dejar de pensarse en el carácter de "de-velación", de "descubrimiento" que tiene la noción de verdad para M. Heidegger (véase especialmente *Sein und Zeit*, 1960: § 44). Con todo, resulta extraño que Heidegger no haya utilizado este pasaje para apoyar su tesis (en efecto, ninguna referencia al fr. 1.10 se encuentra en su *Parménides* (1982). Esta ausencia forma parte de la costumbre de Heidegger de no ver las cosas ahí donde ellas están y de buscarlas donde ellas no se encuentran. Los ejemplos más significativos de esta tendencia son su análisis de la verdad en un trabajo intitulado precisamente *Alétheia*, que estudia esta noción en un texto de Heráclito (el fr. 16), en el cual está ausente, y su escrito sobre la verdad en Platón, que se apoya en la alegoría de la caverna, donde la noción aparece sólo en forma alusiva, mientras que ella aperece abusivamente en el *Eutidemo,* el *Cratilo,* el *Teeteto,* y, especialmente, en el *Sofista,* donde se afirma que el *tópos* de la verdad es el *lógos*, frase que Heidegger repite hasta el cansancio en *Sein und Zeit.*

tomar la presentación dicotómica de los versos anteriores, en la que sólo dos posibilidades podían ser tenidas, a priori, en cuenta.

Se trata de "informarse" de dos posibilidades. La diosa no dice "conocer" ni "aprender" porque una de las posibilidades, según la valoración parmenídea de ciertos conceptos, será totalmente incognoscible (*panapeuthéa*, fr. 2.6). Más adelante dirá que hay dos posibilidades para encaminar el pensamiento, pero no que ambas sean "pensables" (fr. 2.2). Se trata sólo de estar *al tanto* de "todo", si bien el alcance de este todo ha sido ya delimitado. Hay, por un lado, *el corazón de la verdad*. La imagen fue analizada exhaustivamente por E. Martineau (1986: 33-86) y su contenido es evidente: el corazón es no sólo el centro vital sino también el núcleo central del individuo. La verdad tiene también ella su "corazón" y, para que la verdad sea tal, ese núcleo no puede cambiar a cada momento; debe ser inalterable, firme, constante o, literalmente, "intrépido" (*atremés*, 1.29). El resto del Poema mostrará que este núcleo será la evidencia del hecho de ser, y que el camino que lo proclama "acompaña la verdad" (fr. 2.4). Pero como la manera de acceder a la verdad será "circular" (véase el fr. 5: "es común para mí donde comience, pues allí mismo volveré nuevamente"), la verdad misma se considera acá como "bien redondeada" (*eukukléos,* 1.29).[32] Y hay, por el otro lado, las *opiniones*[33] *de los mortales*. Merece señalarse el hecho de que, en Parménides, las opiniones son siempre una prerrogativa propia de los mortales. El genitivo "opiniones *de* los mortales" es subjetivo: los mortales, sujeto, *tienen* opiniones; no se trata de opiniones sobre los mortales. Este punto es importante porque *dóxa*, en Parménides, es siempre un punto de vista, una "opinión", y nunca una "imagen", una "apariencia". Parménides no es Platón, que distingue entre "ser" y "aparecer". Lamentablemente, una aplicación retroactiva a Parménides de esquemas platónicos es una de las causas que oscurecen innecesariamente la comprensión de la filosofía del Eleata (Cordero, 2000: 15-24).

El contenido del aprendizaje del futuro filósofo incluye, entonces, la verdad (especialmente su núcleo central) y las opiniones. La fórmula empleada en griego por Parménides no deja lugar a dudas: él dice

32. Una interminable disputa tiene lugar entre quienes aceptan en este punto la versión de Simplicio, *eukukléos*, y los partidarios de las de Plutarco, Diógenes y Clemente, *eupeithéos* ("bien persuasiva"). Entre éstos se encuentran últimamente Coxon (1986: 51), Conche (1996: 61) y Cassin (1999: 73). Nuestra elección se apoya en la mayor fiabilidad del testimonio de Simplicio.

33. Sobre la noción de *dóxa*, véase el excelente trabajo de Y. Lafrance (1981).

claramente *ẹmèn* (por un lado) y *ẹdè* (por otro lado): hay que informarse de ambas cosas. No se entiende entonces por qué la mayor parte de los estudiosos del pensamiento de Parménides se asombra cuando la diosa cumple con su proyecto y expone, *también*, un modelo posible de "opiniones". La verdad está ausente de las opiniones, pero saber que las opiniones no son verdaderas, *es verdadero*. La diosa, en tanto maestra de filosofía, debe mostrar didácticamente al discípulo en qué consiste el error. Detienne (1967:77) afirma que un auténtico "maestro de verdad" es también un "maestro de engaño".

Presentar una doctrina errónea para mostrar su defecto esencial no es una originalidad de Parménides. Entre los matemáticos de la escuela de Euclides se presentaba a los estudiantes falsos razonamientos llamados *pseudaria* para acostumbrarlos a reconocer los defectos formales y a precaverse así del error. Proclo afirma que Euclides había presentado un método para detectar paralogismos y que sobre este tema había escrito incluso un tratado llamado *Falacias*, obra que es a la vez "catártica y gimnástica" (*In primun Euclidis elementorum librum commentarii,* p. 69). Esta misma función ejercen las opiniones en nuestro autor. En efecto: *también* las opiniones deben ser objeto de estudio, pero ya desde el v. 30 del fr. 1 Parménides señala sin ambigüedad alguna que no son confiables, que no se puede tener verdadera confianza *(pístis alẹthẹ́s)* en ellas. No es exagerado deducir de esta expresión que las opiniones "no son verdaderas", dado el carácter dicotómico de la presentación del pensamiento de Parménides. En otro pasaje del Poema la diosa dirá: "Aprende a partir de ahora las opiniones de los mortales, escuchando el orden engañoso de mis palabras" (8.51-2), lo cual sugiere en forma directa que las opiniones son erróneas.

¿Por qué aprender algo que no es verdadero, que puede ser incluso fuente de errores, de engaños, como es el caso de las opiniones? Parménides mismo lo explica pero, consciente del carácter insólito de su propuesta, después de haber afirmado que las opiniones no son verdaderas, utiliza una fórmula fuertemente concesiva: *all'émpẹs* (1.31), "*pero no obstante,* también aprenderás estas cosas".[34] Esta fórmula hacía alusión ya en Homero a "una restricción con relación a lo que acaba de escribirse" (Dehon, 1988: 273).[35] Las opiniones no son verdaderas, pe-

34. Un excelente y sutil comentario de este pasaje se encuentra en P.J. Dehon (1988: 271-289). Así y todo, no compartimos la conclusión que el autor extrae de sus análisis.

35. En *Il.* 2.297 Ulises admite que los aqueos están inquietos porque aún no pelean, *pero que, no obstante,* tendrían vergüenza de regresar a casa con las manos vacías. En *Il.*

ro, no obstante, hay que aprenderlas. ¿Por qué? Los vv. 1.31b-32 responden explícitamente a la pregunta y, dada la precisión del texto parmenídeo, no deja de extrañar el debate estéril que este pasaje, como veremos, ha suscitado.

El término *"taûta"* ("estas cosas", "esto") retoma en 1.31 la noción de opinión,[36] que aparecerá en el verso siguiente, otra vez en plural, retomado por la expresión *"tà dokoûnta"* ("lo que parece"). Esta expresión, como afirmara W. Wiersma (1967: 405), no se refiere a *"tà phainómena"* ("las apariencias"), sino a *"hà dokeî"* ("las cosas que nos parecen", "las cosas que se opinan") el ser mortal. Heráclito usa el término con el mismo sentido en el irónico fr. 28, que puede referirse tanto a Homero como a Hesíodo, víctimas[37] de sus acerbos comentarios: "solo *dokéonta* (opiniones)[38] conoce y almacena el más renombrado". Los mortales "ven" el mundo de cierto modo, y *tà dokoûnta* es "el mundo tal como ellos lo ven" (Schwabl, 1953: 401). Pero el Poema de Parménides es didáctico: esa manera de responder a la pregunta por la realidad de las cosas (el "ser" de los entes, si se prefiere) no tiene sentido si se conoce la verdad. No obstante, el futuro filósofo debe estar alerta: *si* la verdad fuese inaccesible, *sólo existirían las opiniones*. Felizmente no es así, y por eso esa posibilidad está presentada de manera hipotética, pero la tentación de dejarse llevar por la inercia cotidiana (véase la referencia del fr. 7.3 a "la inveterada costumbre") es grande y Parménides debe exponer también una "ordenación cósmica probable, para impedir que algún punto de vista humano pueda imponerse" (fr. 8.60-1).

De cuanto hemos expuesto se deduce que el v. 1.31 retoma el contenido del verso anterior y que, por consiguiente, no se introduce un nuevo elemento, además de la verdad y de las opiniones, como creen algunos intérpretes.[39]

8.33 Atenea sabe que su padre ha decidido la destrucción de los dánaos, *pero que, no obstante,* su corazón está triste.

36. "Y aun ésas, con todo, habrás de aprender", traduce A. García Calvo (1981: 188).

37. Homero es criticado en el fr. 56; Hesíodo, en los fr. 40 y 57.

38. *"Opinion"* traduce W. K. C. Guthrie (1965, I: 413); *"fantasie"* (o *"false opinioni"*) traduce M. Marcovich (1978: 53); *"imagining things"* traduce Kahn (1978: 69); "las cosas que le parece" traduce C. Eggers Lan (1978, I: 384); "meras creencias" traduce Bernabé (1988: 135); *"credibile sono le conoscenze..."* traduce A. Lami (1991: 209).

39. Por ejemplo, Mourelatos (1970: 209). Nosotros opinamos, como Tarán (1965: 211), que el sentido de la frase es "las opiniones de los mortales, a pesar *[áll'émpes]* del hecho de que sean falsas". Véase también L.M. de Rijk (1983: 31).

El texto de 1.31b-32 expone esta "posibilidad imposible": las opiniones no son verdaderas; "pero, no obstante, también aprenderás estas cosas: cómo hubiese sido necesario que las cosas que parecen, existiesen realmente, abarcando todo incesantemente". Los términos decisivos del pasaje son el verbo *khrēn*[40] ("hubiese sido necesario") y el adverbio *dokímos*[41] ("realmente", "verdaderamente"). La mayor parte de los especialistas creen que *dokímos*, en este contexto, significa "aceptable",[42] "verosímil", pero esto sólo es posible si nos remitimos a la etimología de la palabra, que deriva del verbo *dokéo* ("parecer", "creer"). En los pocos ejemplos de este término que han sido conservados a pesar del paso del tiempo (repertoriados en el *Lexicon* de Liddell-Scott-Jones), el mismo tiene el sentido de "realmente", "verdaderamente". Es verdad que, como dice P.J. Dehon (1988: 283), "raros son los traductores que han adoptado la significación propuesta por el diccionario", pero ello se debe a una incomprensión del pasaje. Esos autores han obedecido a la lógica siguiente: a) el pasaje se refiere a las "apariencias"; b) Parménides no puede afirmar que las apariencias existan "realmente"; por consiguiente, y c) ellas existen, sí, pero aparentemente, aceptablemente, y éste sería el sentido de *dokímos*. Las tres etapas son erróneas: a) Parménides no se refiere a las apariencias, sino a las opiniones; b) Parménides no dice que éstas sean "reales"; pero sostiene que c) ellas *hubiesen podido existir realmente* (es decir, hubiesen podido ocupar el lugar del conocimiento verdadero, real) *si la verdad no existiese*. No debe olvidarse que el imperfecto *khrēn* es un *casus irrealis,* como lo dijeron ya W. Kranz[43] y R. Falus (1960: 286), pues hace alusión a algo que hubiese podido ocurrir si no se tiene en cuenta la tesis verdadera.[44]

40. La corrección *khrē*, propuesta por A. Peyron (1810: 55) y aceptada por J.M. Stahl (1907: 536) tuvo escaso eco.

41. La posibilidad *dokimós(ai)*, propuesta por Diels (1897: 57 ss.), y aceptada, entre otros, por Untersteiner (1958, CLXVII: n. 7) se basa en una elisión (la de "*ai*") que es difícilmente aceptable en un hexámetro, como señaló U. von Wilamowitz (1899: 204).

42. Por ejemplo, Dehon (1988: 286), Tarán (1965: 213, n. 27), K. Bormann (1971: 33), W.J. Verdenius (1942: 49), "doivent être en leur apparaître", Cassin (1999: 73).

43. Kranz (1916: 1170): "*tà dokoûnta*... Bestand haben müssten".

44. Ejemplos de este imperfecto se encuentran en Herodoto VII, 9, 25; en Eurípides, *Hipólito*, 297, y una vez más en Herodoto, II, 20, 8 en un pasaje donde el historiador elimina la *hipótesis irreal* según la cual los vientos etesios podrían ser la causa de las crecidas del Nilo; si así fuera, esta causa *hubiera podido ser* (*khrēn*) válida también para otros ríos. Véase, *contra*, R. Brague (1987, II: 59), para quien el verbo está en pasado, es decir, en un tiempo que "expresa que la ilusión ha sido superada".

La frase hipotética (encabezada por *hôs*, término equivalente de "a saber", "que", "como", que explicita la noción de "aprender") que contiene el imperfecto *khrên* se completa en la siguiente, en la que *tà dokoûnta* ("las cosas que parecen") es el sujeto, *eînai* ("existiesen") es el verbo y *dokímos* ("realmente") es el predicado. Es decir que con el aprendizaje previo de la primera tesis, que es la única verdadera, esta segunda posibilidad (según la cual las opiniones existirían realmente) no tiene sentido. Pero, de hecho, la historia de la filosofía anterior ha incurrido en ese error. El imperfecto irreal *khrên* muestra que esta hipótesis es imposible *si* se acepta la tesis de Parménides, que da por supuesto que no hay verdad en las opiniones (fr. 1.30). Si se desconoce esta verdad, las opiniones abarcarían todo incesantemente (como de hecho lo hacen: véase fr. 19: "así nacieron estas cosas según la opinión *[katà dóxan]*, y así están presentes ahora..."). El gerundio *perônta*[45] ("abarcando") se refiere a las opiniones, y la fórmula *dià pantós* debe interpretarse, creemos, en sentido temporal, "siempre", como será el caso en Platón,[46] "incesantemente", "a lo largo de todos [los tiempos]".[47] Todos estos elementos nos han conducido a traducir los vv. 31-2 del fr. 1 como lo hemos hecho: "Pero, no obstante, también aprenderás esto: cómo hubiese sido necesario que las cosas que parecen, existiesen realmente, abarcando todo incesantemente".

Varios intérpretes han visto en estos versos la aparición de un tercer tipo de contenido de la enseñanza, además de la verdad y de las opiniones. Se trataría de "las apariencias", sobre las cuales Parménides se habría pronunciado también. Ya vimos que *tà dokoûnta* no significa "apariencia" sino que retoma la noción de "opiniones". Asimismo, un nuevo contenido de aprendizaje no hubiese podido ser presentado en una frase de tipo adversativo-concesiva, encabezada por "pero, no obstante". Es verdad que en el texto está el término "también" *(kaí)*, pero éste se refiere a la frase precedente y no al pasaje siguiente: a pesar de la no verdad de las opiniones, *también* hay que aprenderlas. Dehon (1988: 273) mostró que el sentido de "*kaí*" es aquí adverbial, "in-

45. Algunos manuscritos de Simplicio ofrecen la lectura *per ónta*. Gómez-Lobo (1985: 29) adopta esta posibilidad y traduce "[siendo la totalidad] de las cosas". Una defensa apasionada de *per ónta* se encuentra en R. Brague (1987: 44-68).

46. Véase *Político* 294c8: "*tò dià pantòs gignómenon*", "lo que permanece siempre".

47. Tal es el sentido de *dià pantós* en Sófocles, *Ájax*, 105; Jenofonte, *Anábasis*, VII, 8, 11; Herodoto, I, 12, y Tucídides, V. 105: "sabemos que los dioses imperan siempre *[dià pantós]* por la necesidad de su naturaleza". El sentido temporal surge especialmente de la unión de *pánta* con *dià pantós*, como en Hipócrates, *De victu* 1,1.

cluso", y la razón del aprendizaje de un contenido de pensamiento erróneo está explicitada por el mismo Parménides hacia el final del fr. 8, cuando, después de haber expuesto un discurso sobre "las opiniones de los mortales" (*dóxas broteías*, 8.51) referente a una suerte de cosmología, señala que él enuncia *(phatízo̲)* este orden cósmico *(diákosmon)* totalmente verosímil *(pánta eoikóta)* *"para que ningún punto de vista [gnṓme̲] de los mortales te sobrepase [parelássei̲]"*. La verosimilitud del discurso puede convencer a quien no conoce la verdad. Sólo después de haber recorrido el camino de la verdad se tendrán los elementos necesarios para captar la falsedad de las opiniones. Por esta razón, quien pretende "saber", debe estar al tanto de ellas.

CAPÍTULO III

La tesis de Parménides y su negación

(a) La alternativa del fragmento 2

Después de haber presentado alegóricamente el contenido de su filosofía y, especialmente, después de haber mostrado didácticamente que la verdad sólo podrá alcanzarse si el pensamiento se *encamina* como es debido (es decir, si se sigue un camino, un *hodós*, lo cual supone adoptar un *met-hodós*, o sea, un "método"), Parménides, por intermedio de la diosa, ofrece al futuro filósofo una presentación rigurosa de su tesis. Este texto fundamental, curiosamente, sólo fue citado por primera vez más de un milenio después de su escritura por parte de Parménides, pues sus fuentes más antiguas son Proclo y Simplicio, es decir, dos autores del siglo VI de nuestra era.[1] Proclo transmite siete versos del mismo en su comentario al *Timeo* de Platón (I.345, 18-27) y repite los vv. 5b y 6 en su comentario al *Parménides* (1078, 4-5). Simplicio, por su parte, sólo transcribe los vv. 3 a 8. Convencionalmente, este texto ha sido considerado como "fragmento 2", pues su contenido parece seguir inmediatamente a las ideas expresadas en las últimas líneas del llamado "fragmento 1".[2] Este texto comienza de la manera siguiente: "Y bien, yo diré".[3] Para el pronombre en primera persona, "yo", Parménides utiliza la forma arcaica *egṑn*, pues se trata de un auténtico cliché. En

1. Sobre este curioso hecho, véase Cordero (1987b, II: 3-24).

2. En las primeras ediciones del Poema, en cambio, este texto era considerado como "fragmento 4". Véase nuestro trabajo citado en la nota anterior.

3. Las primeras palabras del texto, que hemos traducido un poco libremente por "Y bien, yo..." *(ei d'ág'egṑn)*, son utilizadas habitualmente en Homero para señalar la continui-

otros casos, se vale de la forma corriente *egǫ́* (véase 8.60). Así y todo, aunque Parménides utiliza el jonio panhelénico de Homero, suele apartarse de él.[4] Veamos a continuación qué dirá la diosa después de este anuncio solemne.

De la misma manera en que en el fr. 1 Parménides había mostrado que quien desea conocer no puede avanzar a ciegas, caóticamente, sin rumbo fijo, la presentación rigurosa de la tesis que encontraremos en este fr. 2 tendrá la forma de un *camino* por el cual deberá encaminarse el pensamiento de quien quiera llegar al "corazón de la verdad". Parménides –ya lo hemos dicho– es el primer filósofo que *argumenta*, que *da razones* en apoyo de su tesis. La filosofía posterior forjará la fórmula *"lógon didónai"* para expresar esta idea de dar razón de algo, y el mismo Parménides utilizará el término *lógos* en el fr. 7.5 con el sentido de "razonamiento". Un razonamiento no es un pensamiento; es un conjunto de pensamientos relacionados de cierta manera. Pero este encadenamiento de pensamientos supone una sucesión ordenada, metódica. Por esta razón Parménides propone "encaminar" los pensamientos, es decir, formar con ellos un razonamiento. El término *lógos* hará alusión precisamente a esta serie ordenada y coherente de pensamientos, expresada en un discurso.

Volvamos al discurso que la diosa presenta al comienzo del fr. 2. Se tratará de proponer una tesis, pero esta presentación por parte de la diosa será doble. Este procedimiento es habitual en Parménides: la verdad de una noción se refuerza cuando se muestra la falsedad (o la imposibilidad) de la noción contraria. En el fr. 2 se encuentra la repetición del esquema general presentado en los vv. 28 a 30 del fr. 1, que sostenía la necesidad de informarse tanto del corazón de la verdad como de las opiniones de los mortales, que no eran verdaderas (pues en ellas "no hay verdadera convicción"). Esa alternativa entre verdad y no verdad

---

dad de un relato (véase *Il.* 1.302, 19.108; *Od.* 1. 169, 1.271). Respecto de este texto conviene aclarar que la tradición manuscrita ofrece en todos los casos la versión *ei d'áge tǭn,* que no parece tener sentido. La conjetura aceptada hoy de manera casi unánime (con la excepción de R. Vitali, 1977: 33, quien propone *"ág'etǭn eréǫ"* y traduce *"Orsù, io amo le cose vere"*) y que puede basarse en la confusión existente entre *"t"* y *"g"* cuando estas letras se transliteraron en minúsculas (pues, como se sabe, los textos clásicos estaban escritos en mayúsculas), pertenece a S. Karsten (1835: 70), quien propone retomar la fórmula homérica. En el caso en que Parménides haya utilizado realmente el pronombre *"egǫ́n"*, ello confirmaría su deseo de otorgar a su texto el estilo fácilmente memorizable de la épica clásica, pues *egǫ̀n eréǫ* es una fórmula habitual en Homero (véase *Il.* 1.76, 1. 103, 13.735).

4. Véanse ejemplos en Pieri (1977: 69 y 73).

reaparece cuando Parménides, después de haber efectuado la presentación alegórica de su enseñanza, pone en boca de la diosa, a partir del fr. 2, la exposición rigurosa de un verdadero curso de filosofía. La diosa presentará un método (o sea, como vimos, un "camino") persuasivo, convincente (pues acompaña a la verdad) y, al mismo tiempo, expondrá un camino completamente incognoscible, que será calificado de "no verdadero" en el v. 18 del fr. 8. El futuro filósofo deberá informarse del contenido de ambos caminos y, una vez en posesión de los elementos que posibilitarán su *decisión* (fr. 8.15), elegirá el único camino que le permitirá razonar, es decir, encaminar su pensamiento. Este camino es la tesis de Parménides.

Así como en el v. 28 del fr. 1 la diosa había comenzado su discurso con una exhortación a la necesidad ("es necesario") de informarse de todo, en el primer v. del fr. 2 ella se dirige a su oyente en un tono imperativo: "tú, que escuchas *[akoúsas]*, recibe *[kómisai]* mi palabra *[mûthon]*".[5] La diosa incita al oyente a hacer suyo el *mûthos* que ella proclama. El verbo que hemos traducido por "recibir", ***kómisai***, tiene el significado de "proteger", "hacer suyo", "preservar algo llevándolo consigo".[6] Es decir que la enseñanza que será ofrecida deberá formar parte del bagaje intelectual del discípulo, que no podrá luego juzgar sin utilizar como término de referencia el *mûthos* de la diosa.

¿Qué significa *mûthos* en el v. 1 del fr. 2?[7] Sea cual fuere el verbo del cual este término depende ("escuchar" o "recibir"; nuestra preferencia se inclina por este último), *mûthos* significa simplemente "relato", "palabra", e incluso "discurso".[8] Es interesante señalar que toda la ri-

5. El acusativo *mûthon* puede estar en relación tanto con *kómisai* como con *akoúsas*. En Homero es corriente la expresión "*mûthon akoúsas*" (*Il.* 17.694; *Od.* 3.94, 4.597), pero en el pasaje que nos ocupa *mûthon* parece ser objeto de *kómisai*. Collobert (1993: 13) comparte este punto de vista (*"et toi, écoutant, acueille ma parole"*, así como L. Couloubaritsis (*"et toi, m'ayant écouté, prend soin de ma parole"*, 1990: 370); R. Vitali (1977: 32) reúne "escuchar" con "*mûthos*" (*"ascoltando il discorso"*) y la inmensa mayoría de los intérpretes, sin tener en cuenta la diferencia entre el verbo conjugado "*kómisai*" y el participio "*akoúsas*", hace de *mûthos* el objeto de ambos términos ("tú preserva el relato, después de escucharlo", Gómez-Lobo, 1985: 57; *"pay atention to the account when you have heard it"*, Tarán, 1965: 32; *"mais toi, charge-toi du récit que tu auras entendu"*, Cassin, 1980: 77).

6. Véase *Il.* 1.594, 8.284, 6.278.

7. Un análisis exhaustivo de la cuestión se encuentra en Couloubaritsis (1987).

8. Como es sabido, la distinción, en los albores del pensamiento griego, entre *mûthos* y *lógos* es una invención de los historiadores de la filosofía: ambos términos significan exactamente lo mismo (Vernant, 1974, cap. "Raisons du mythe").

queza implícita en una única "palabra" ("es"), que es el *mûthos* a escuchar o a recibir, será expuesta a continuación en un extenso... *lógos*. O sea que, incluso en Parménides, no hay una distinción fundamental entre *mûthos* y *lógos*.

(b) Las dos únicas maneras de "encaminar" el pensamiento

El relato de la diosa consiste en exponer "los únicos caminos de investigación que hay para pensar" (fr. 2.2). Esta frase merece una explicación. El término "únicos" *(moûnai)* no puede relativizarse. No obstante, la mayor parte de los estudiosos del pensamiento de Parménides no lo han tomado al pie de la letra. Ya el Prólogo del Poema había presentado dos caminos en forma alegórica (caminos del día y de la noche) y, hacia el final, la diosa había hablado de la verdad como de un camino alejado de aquél de los hombres (1. 27). Sea como fuere, sólo dos posibilidades surgían de esta presentación. Cuando Parménides retoma el tema en este fr. 2, antes de enunciar el contenido de cada camino, dice que éstos son los "únicos" *(moûnai)* caminos que existen para el pensar. Parménides no puede haber escrito "únicos" al azar; el adjetivo numeral indica con precisión que sería ilusorio pretender buscar luego otros caminos, aparte de los dos que serán presentados a continuación, en los vv. 2.3 y 2.5.

Así y todo, hay autores que devalúan la fuerza de este término y que lo interpretan en forma relativa. Un caso sintomático es el de Conche (1996: 76), que se opone a nuestra lectura literal del texto: "ciertamente, estos dos caminos son los únicos *legítimos* a priori, los únicos que existen *en derecho*; pero esto no impide que puedan existir, y que existan, otros". Si es así, se trata de caminos inventados por los intérpretes: Parménides es inocente. Varios autores, con anterioridad a Conche, habían sostenido que en realidad Parménides habla acá (a) de los únicos caminos "de investigación", o (b) de los únicos caminos "pensables" (o que "es posible pensar", si se otorga a *eisí* valor potencial).

Veamos ambas posibilidades. (a) Si se trata de los únicos caminos "de investigación", dicen los partidarios de esta posición, nada impide que aparezca luego un camino no apto para la investigación. Se trataría de un camino formulado en los fr. 6 y 7. Es verdad que en el fr. 6 sólo se dice que este camino fue "forjado por los hombres, que nada saben" (6.4), pero la descripción del camino prosigue en el fr. 7, y ahí Parménides dice que hay que apartarse "de *este* camino *de investigación*"

(7.2). Este camino de investigación debe ser entonces forzosamente uno de los dos "únicos" presentados en el fr. 2.

El caso (b) es más discutible aún. En la filosofía de Parménides, un camino de investigación que, al menos a priori, no es "pensable" (si nos basamos en quienes otorgan sentido pasivo al verbo *"noesai"*), ni siquiera hubiese podido ser presentado. Incluso el camino que en 8.17 será condenado como "impensable" fue uno de los caminos que se ofrecieron para pensar en el fr. 2, y es así como el término reaparece al comienzo del fr. 8, una vez que el razonamiento ha suprimido uno de los caminos de investigación, y en esa ocasión la diosa aclara que "queda entonces un solo *mûthos* del camino: que es". Asimismo, quienes ven aparecer un nuevo camino en el fr. 6 (camino que no sería "pensable") admiten que los dos caminos "pensables" fueron ya presentados en el fr. 2, pero ocurre que uno de estos dos caminos, ya en el fr. 2, será catalogado como "completamente incognoscible"[9] (2.6), pues pretende afirmar que es necesario no ser.

A propósito de la relación entre los dos caminos y la noción de "pensar", asistimos en general a una interpretación errónea del término *noḗsai* en el fr. 2.2. El verbo "pensar" *(noḗsai)* es evidentemente un infinitivo final o consecutivo,[10] pero ha sido siempre tomado como si su valor fuese pasivo, sea directamente, sea si se interpreta *"eisí"* con valor potencial. En consecuencia, se lo ha traducido en general como un participio pasivo. Es así como se presentaron traducciones de este tipo: *"welche Wege der Forschung allein denkbar sind"* (Diels, 1897: 33), *"the only ways of inquiry that can be conceived"* (Tarán, 1965: 32), *"quali sole vie di ricerca siano logicamente pensabili"* (Untersteiner, 1958: 129), *"pensables"* (Gómez-Lobo, 1985: 57), *"conceivable"* (Coxon, 1986: 52), *"à penser"* (Conche, 1996: 75; Cassin, 1980: 77), *"da pensare, pensabili"* (Cerri, 1999: 188), *"zu bedenken"* (Wiesner, 1996: 251). No obstante, ya Gomperz (1924: 7, n. 19) había relacionado el infinitivo –con valor activo– a un sujeto indefinido: *"[Straßen] die man erkennend betritt"*, mientras que Mourelatos (1970: 55, n. 26) propuso una larga lista de

9. Sobre la equivalencia, en Parménides, entre "pensar" *(noeîn)* y "conocer" *(gignóskein)*, véase J. Mansfeld (1964: 57, n. 1).

10. Véase Kahn (1968-1969: 703): *"for knowing"*. P. Aaltọ (1953: 11) sostiene que este matiz del infinitivo, asimilado por él al dativo, encuentra su origen en ciertas formas del indoeuropeo: *ji-se*, por ejemplo, equivale a *"zu siegen"*. Constantineau (1987: 220) rechaza el valor final de *noȇsai* porque el aoristo tiene una significación puntual y no absoluta, y, según él, uno de los caminos sólo tiene una existencia efímera. El mismo argumento es válido para el carácter "efímero" de una vía que sólo a priori puede encaminar el pensar.

sujetos potenciales: "Según la lógica, el sujeto del infinitivo es algo así como «tú» o «los hombres» o «los mortales» [...] y un sujeto del tipo de *ti*, o de *khrḗma*, e incluso de *eón*, está implícito",[11] lo que fue interpretado así por J. Jantzen (1976: 117): *"welche Wege es für dich allein sind, etwas zu denken"*. Nosotros preferimos dejar en la indeterminación tanto el sujeto como el objeto del infinitivo, pues no se trata de un verbo inserto en una frase, sino de un infinitivo aislado, y rechazamos todo matiz "pasivo" que, como vimos, sería incompatible con uno de los caminos.

Por consiguiente, los caminos propuestos en el v. 2.2 son caminos "para pensar", es decir, caminos a lo largo de los cuales se puede a priori encaminar el pensamiento,[12] de la misma manera que un cuchillo se usa "para cortar" (sin ser, él mismo, "cortable") y una silla se usa "para sentarse" (sin que ella sea, por eso, "sentable"). Una fórmula casi literal de la expresión "caminos existentes *para pensar [eisi noḗsai]*" se encuentra en Empédocles, *"poros eisi noḗsai"* (fr. 3). El texto afirma el rol de los sentidos como órganos de conocimiento, ya que en cada uno de ellos hay un "poro" que permite conocer. Es evidente que no es el poro mismo que es "cognoscible", sino que es la vía gracias a la cual se conoce algo.

El carácter final del infinitivo *noḗsai* es, por su parte, la única manera de explicarnos las cuatro conjunciones declarativas (una vez *hópo̱s* y tres veces *ho̱s*) que encabezan los vv. 3 y 5 del fr. 2. En efecto, en esos versos se expone el contenido de dos maneras de pensar (una válida, la otra errónea). Como ambos contenidos dependen del término "camino", los intérpretes que otorgan a *noḗsai* un valor pasivo ("pensables") deben suponer un verbo para hacer depender de él la conjunción declarativa. Es así como se llega a traducciones de este tipo: *"the one <says>..."* (Tarán, 1965: 32), *"l'un (dit)..."* (Couloubaritsis, 1987: 370), *"Weg, welcher besagt..."* (Wiesner, 1996: 251). Como respuesta a este tipo de lectura del texto, debe señalarse algo obvio: el camino no habla. El camino es una manera[13] de pensar, y, cuando se piensa, se piensa *que...* Las conjunciones declarativas corresponden a la actividad de

11. En realidad, sólo "tú" merece retenerse, pues la diosa no habla para "los hombres" ni para "los mortales" sino sólo para el joven que ha hecho un viaje para escucharla.

12. "Pensar" es entonces una actividad a realizar en el futuro. "El infinitivo aoristo remite a menudo al futuro" (Chantraine, 1963: 189).

13. El término inglés *"way"*, que significa a la vez "camino" y "modo", "manera", es una traducción literal de *hodós*.

pensar que propone cada camino: hay, por un lado, un <camino para pensar> *que...*; y por otro lado, otro <camino para pensar> *que...*,[14] lo cual es normal, pues había sólo dos únicos caminos *para* pensar, y ambos correspondían a los dos contenidos de pensamiento expuestos hacia el final del primer fragmento: el corazón de la verdad y las opiniones de los mortales. Una de las dos maneras de pensar será válida y fructífera, mientras que la otra se revelará inadecuada, estéril, cerrada y, en definitiva, impensable (fr. 8.17), pues se apoyará sobre... nada. Así y todo, a priori, una investigación puede basarse tanto sobre un camino como sobre el otro. Ambos son "caminos de investigación" *(dízesis)* (fr. 2. 2). "De investigación" es genitivo subjetivo: la investigación tiene dos caminos a su disposición, e incluso una vez que se demostró que uno de los caminos no es viable, pues se llegó a la conclusión, a posteriori, de que no era el camino verdadero, por ello la diosa ordena: "Aleja tú el pensamiento de este camino *de investigación*" (fr. 7. 2).

(c) Los versos 3 y 5 del fragmento 2

Los dos *únicos* caminos de investigación se encuentran enunciados en los vv. 3 y 5 del fr. 2 (el v. 4 es un comentario del primer camino y los vv. 6 a 8 demuestran por qué el segundo camino es impracticable). Cada formulación está precedida por las partículas *"he mèn"* ("por una parte", "en primer lugar") la primera y por *"he de"* ("por otra parte", "y luego") la segunda. Ambas fórmulas, habituales cuando se trata de una enumeración, retoman el doble programa de estudio del fr. 1: "por una parte" *(emèn)*, la verdad; "por otra parte" *(edè)*, las opiniones (1.29-30). El lector/oyente supone, entonces, que las dos formulaciones del fr. 2 coincidirán con las del fr. 1, pero sin duda espera que ahora, cuando el curso de filosofía ha comenzado, la diosa profundizará ambas posibilidades; en efecto, ella deberá decir "qué es la verdad" y "qué son las opiniones" o, si se prefiere, cuál es el "corazón" (el núcleo, el fundamento quizá oculto) de ambas. La diosa responderá con creces a estas expectativas.

A pesar del paralelismo que hemos intentado demostrar entre los vv. 1.29-30 y 2.3 y 2.5, hay una diferencia. En el primer fragmento, las expresiones *"emèn, edè"* son conjunciones, es decir, términos neu-

14. Günther (1997: 166) traduce de este modo: *"Der eine Weg ist (besteht darin), zu denken, dass..."*.

tros en cuanto al contenido que sigue; cualquier cosa puede enunciarse "por un lado" y "por el otro", y es el contexto el que da la significación del pasaje. En el fr. 2, en cambio, las fórmulas *"hȩ mèn"* y *"hȩ de"* están constituidas por un relativo (*"hȩ"*, femenino singular) seguido por las partículas *"mèn"* y *"dè"*. Esto significa que en el fr. 2 los vv. 3 y 5 suponen un sujeto en femenino, sujeto del que se dice algo, por una parte, y otra cosa, por otra parte. El único sujeto en femenino provisto por el pasaje es "camino" (*hodós*, femenino en griego), pero este término no puede ser un buen candidato para ser retomado por los relativos (véase cap. II, nota 17). O sea que tanto el v. 2.3 como el 2.5 presentan "caminos". Pero ambos versos comienzan, como hemos dicho, con una conjunción declarativa: *"hópǫs"*[15] (2.3) y *"hǫs"* (2.5). Esto significa que cada camino es un camino *para pensar que... ("hópǫs"... "hǫs").* El contenido de cada pensamiento se expresa mediante una frase doble, constituida por dos fórmulas coordinadas que, de acá en adelante, llamaremos "hemistiquios". El primer camino, expuesto en el v. 2.3, es un camino "para pensar que A y que B"; el segundo camino, expuesto en el v. 2.5, es, como dijimos, la negación del primero: se trata de un camino "para pensar que no-A y que no-B". En griego, A está representado por *éstin*[16] y no-A por *ouk éstin;* B está representado por *ouk esti mȩ eînai* y no-B (según demostraremos, porque no es evidente) por *khreǫ́n esti mȩ eînai.* El primer camino, que piensa que *"éstin te kaí ouk esti mȩ eînai"*, va acompañado por la verdad, o sea que es (podríamos decir) "verdadero". Es el único camino posible y, una vez explicitado en los fragmentos siguientes, será *la tesis de Parménides.* El segundo camino, que piensa exactamente lo contrario, es decir, que *"ouk éstin te kaì khreǫ́n esti mȩ eînai"*, será considerado por la diosa como el aspecto negativo de la tesis y por esta razón ni siquiera podrá encararse como una vía realizable, pues el pensamiento no podrá encaminarse por ella.

En el esquema didáctico que hemos propuesto *supra*, el primer camino de investigación piensa, ante todo, que *"éstin"* (en nuestro esquema, "A") y, luego, también, que *"ouk esti mȩ eînai"* (= B); el segundo camino es un camino para pensar que *"ouk éstin"* (= no-A) y luego, tam-

15. Una interpretación diferente, según la cual este *"hópǫs"* tiene una significación modal, ha sido sostenida por Untersteiner (1958: LXXXV).

16. Los textos originales ofrecen *"ésti"*. Ellos fueron transformados en *"éstin"* por F.G.A. Mullach (1860: 113) para respetar la métrica. Aunque esta modificación no es importante, Diels (Simplicius, *In Phys.*, p. 116) la atribuye erróneamente a H. Stein.

bién, que *"kheǫn esti mę̄ eînai"* (= no-B). Como es sabido, *"éstin"* es la tercera persona, singular, del presente del verbo "ser", *"eînai"*. Esta tercera persona aparece, entonces, sea aislada, sea negada, en los primeros hemistiquios de cada camino. Comencemos por el análisis de estos primeros hemistiquios.

(1) *El desnudo* éstin *y su negación*

Digamos ante todo que "A" puede traducirse literalmente por "es", y "no-A" por "no es". Cuando analicemos el valor del verbo "ser" en la filosofía de Parménides, que será el punto central de nuestra búsqueda, veremos qué quiso expresar Parménides al decir "es" o "no es". No obstante, una dificultad se nos presenta desde ya: la simple lectura del texto que intentamos comentar nos muestra que Parménides dice "es" en un verso y "no es" en el otro (ya veremos con qué intención), pero no nos dice *quién* o *qué* es o no es.

Es decir: el verbo "es" (afirmado o negado) no tiene sujeto. Es verdad que el griego no exige, como varias lenguas modernas, la explicitación de un sujeto en la tercera persona (incluso si éste es puramente formal, "él", por ejemplo, pues decir "él es" es no decir nada. En efecto: para comprender el sentido de la frase debe saberse "qué" o "quién" es el "él" que "es"), pero el contexto precedente suele indicar, en pasajes paralelos, cuál es el sujeto en cuestión. La misma frase trunca de Parménides *("hǫs / hópǫs éstin")* se encuentra también en otros autores, pero en todos los pasajes paralelos el sujeto está explicitado por el contexto. Es el caso de la famosa afirmación de Protágoras "el hombre es la medida de todas las cosas", que continúa de la siguiente manera: "de las cosas que son *(tǭn óntǫn)*, que son *(hǫs éstin)*...". La frase "que son", idéntica a la de Parménides (pues en griego está en singular), no tiene sujeto, pero éste ha sido avanzado ya y se sabe que se trata de "las cosas que son". Otro tanto ocurre en un célebre pasaje del *Sofista* (263b) en el cual Platón afirma que el discurso verdadero dice "las cosas *[tà ónta]* que son (o "como son") *[hǫs éstin]* a propósito de ti". El sujeto de *"hǫs éstin"* (frase idéntica, una vez más, a la de Parménides) es indudablemente "las cosas".

En el caso de Parménides, nada indica o sugiere cuál es el sujeto eventual.[17] Para dar razón de este hecho insólito, se pueden proponer

17. Untersteiner (1958: LXXXVI) afirma que el sujeto es "el camino", pero esta posición es incompatible con las "propiedades" *(sę̄mata)* que el fr. 8 deducirá del pretendido sujeto.

varias explicaciones, pero se nos ocurre que hay una cuestión previa, que suele dejarse de lado, y que es esencial: *si* se propone (o se encuentra) un sujeto para los *ésti* de 2.3a y de 2.5a, *este sujeto debe ser el mismo para los dos verbos*. Esto es evidente porque los dos caminos que serán enunciados en 2.3 y en 2.5 son *opuestos*. La única manera de respetar la valoración *opuesta* que la diosa propondrá (un camino, en efecto, irá acompañado por la verdad, mientras que el otro será totalmente incognoscible) consiste en proponer o conservar el mismo sujeto en ambos. Es la posición que ha sido adoptada, entre otros, por A. Finkelberg (1988: 47), para quien el v. 2.3 afirma *"that to be is..."*, mientras que 2.5 sostiene *"that to be is not..."*. De este modo, cuando se dice algo apropiado sobre este sujeto, el camino es verdadero; cuando se dice algo inexacto *del mismo sujeto,* el camino será erróneo. En cambio, si se proponen sujetos opuestos, los juicios de valor sobre cada camino tendrían que ser idénticos. J. Mansfeld (1964: 45) dice, acertadamente, que *tò eón* podría ser el sujeto de *ésti,* pero se equivoca cuando afirma que "*tò mȩ eón* podría ser el sujeto de 2.5:[18] si así fuera, 2.5a diría *"[tò mȩ eón] ouk esti"*, es decir, "lo que no es, no es", tesis que no puede ser calificada de errónea, como se lee en el verso siguiente (2.6), ya que repite casi palabra por palabra el segundo hemistiquio del v. 2.3: "no es posible no ser", "no hay no ser". En cambio, si el sujeto de 2.5a hubiera sido el mismo de 2.3a, 2.5a hubiese afirmado *"[tò eón] ouk esti"*, es decir, "lo que es, no es", tesis absurda y aberrante, que Parménides critica. F. Montero Moliner (1960: 68) había incurrido en el mismo error de Mansfeld cuando escribió que la primera vía afirmaba que "lo Ente o el Ser es", y la segunda "el no Ente o el no-ser [...] no es". Y otro tanto ocurre en el caso de Coxon (1986: 182), quien considera que el único sujeto posible de *"is not and must needs not be"* es *"Nothing"*. En un error semejante incurre también J. Wiesner (1996: 177), para quien el "segundo camino" afirma *"Nichts gibt es nicht"*. En ese caso, Parménides diría que la nada o el no-ser, no son, y que necesariamente no son. Si es así, ¿cómo podría afirmarse que esta tesis no es verdadera?

Tarán (1965: 317), por su parte, critica a quienes suponen, como nosotros, que ambos caminos deben tener el mismo sujeto (si éste existe), pues, según él, en ese caso Parménides habría debido demostrar por qué un camino es válido y el otro no, mientras que la ausencia de sujeto hace innecesaria esta demostración.[19] Puede responder-

18. Véase, *contra*, U. Hölscher (1968: 98, n. 14).

19. Véase, *contra*, J. Mansfeld (1967: 317).

se que, dentro de los límites de su "lógica", Parménides demuestra, al menos, la imposibilidad del camino erróneo, y que esta imposibilidad supone la posibilidad (e incluso la necesidad) del camino verdadero.

Volvamos a las explicaciones propuestas para resolver el problema del sujeto del *éstin.*[20] Se nos ocurre que hay cuatro posibilidades: puede aducirse que: a) se trata de un error de la transmisión del texto. Si es así, éste debe corregirse para introducir el sujeto ausente; b) hay un sujeto conceptual implícito que debe buscarse en el resto del Poema; c) no hay ningún sujeto posible, y d) el sujeto debe extraerse del predicado aislado, pues *"éstin"* "produce" el sujeto. Las cuatro posibilidades han encontrado defensores.[21]

a) Cornford (1939: 30, n. 2) sostuvo que, ya en esta etapa del texto, el sujeto es *tò eón*, y afirma que "la ausencia de un sujeto para el *éstin* sugiere que Parménides escribió *«hẹ mèn hópọs eón éstin»*". Su tesis se apoya en la semejanza que hay entre 2.3 y el v. 6.1, donde, efectivamente, se lee *"eón émmenai"*.[22] Esta analogía, empero, no autoriza la modificación de un pasaje situado en un contexto diferente y, especialmente, en una etapa *previa* del razonamiento. También J.H.M.M. Loenen (1959: 12) propuso modificar el texto parmenídeo y agregar el sujeto *"ti"* ("algo"). Según su corrección, el hemistiquio 2.3a diría *"éstin ti"*. Según este autor, la corrección propuesta quedaría confirmada por una expresión análoga que aparece en la lección que algunos manuscritos proponen en el caso de 8.1: *"dé ti"*, en vez del texto generalmente aceptado, *"d'éti"*. Por su parte, también Meliso (fr. 1) y Gorgias (fr. 3) se habrían ocupado de *"ti"*, pero Mansfeld (1964: 52, n. 2) observó con razón que en el caso de estos autores, la presencia de *"ti"* también es conjetural. En resumen, consideramos muy aventurado introducir modificaciones en un texto (2.3a) que nos ha llegado siempre idéntico, tanto en la versión de Proclo como en la de Simplicio.

20. Cuando se trata el espinoso tema del "sujeto" de la tesis de Parménides, debe diferenciarse entre el problema del sujeto gramatical ausente de los vv. 2.3 y 2.5 (sobre cuya ausencia pueden proponerse varias hipótesis) y el sujeto sobre el cual gira la totalidad del Poema, que está obsesivamente presente: *"[tò] eón"*, con el sentido de "lo que está siendo", "el hecho de ser". Véanse pp. 77-80.

21. P.A. Meijer (1997: 114), más generoso, propone doce posibilidades.

22. *"Émmenai"* es la forma épica del infinitivo *"eînai"*, y la fórmula significa *"lo que es, es"*, o *"lo que está siendo*, existe", más precisamente, "siendo (se) es".

b) La mayor parte de los especialistas adoptó esta segunda posibilidad y se planteó la siguiente pregunta: ¿a propósito de qué Parménides pudo decir *"éstin"* en el v. 2.3a y *"ouk éstin"* en 2.5a? Los candidatos preferidos fueron *"eón"* y *"eînai"*, traducidos, de una manera general y literal, por "ente" o "lo que es", y "ser", considerados como sinónimos (Tarán, 1965: 37). Así, por ejemplo, Diels (1897: 33) traduce *"dass (das Seiende) ist"*, O. Becker (1937: 141), *"dass es ein Sein gibt"*; F.M. Riaux (1844: 209), *"que l'être est"*.[23] Existe el caso de autores que postulan el pronombre "él" (sea *"il"*, *"it"* o *"es"*) como sujeto, pero el antecedente del mismo es, una vez más, "el ser" o "el ente".

Esta posibilidad atrajo a la mayor parte de los investigadores porque parece evidente que el primer camino de investigación afirma, como tesis central, que "el ser es", que "hay ser", que "el ser existe", como subrayara con vigor Reinhardt (1916: 26). R. Mondolfo (1964: 311) encuentra una demostración indirecta de la existencia de este sujeto en los vv. 2.7-8, donde se afirma que *"mḗ eón"* ("lo que no es") es incognoscible e inexpresable; lo cognoscible y lo expresable sería entonces lo contrario de la negación, es decir, *"eón"*, lo cual quedaría confirmado en 6.1: "es necesario decir y pensar que lo que es, es". Siempre en esta perspectiva podríamos citar el caso del v. 8.3, "pues lo que es *[eón]* es inengendrado e incorruptible", donde difícilmente pueda negarse que el sujeto sea *eón*, y más claramente aún en 8.19, "¿cómo luego perecería *tò eón*?" y en 8.25, "*eón* toca a *eón*". En este último caso, si se considera que *"eón"*, sin artículo, no es el sujeto sino un participio referido a otro sujeto, resultaría que ese sujeto tácito "toca a *eón*", pero ¿qué podría "tocar" a lo que es, aparte de "lo que es"? No olvidemos que *eón* es *único*; sólo *eón* puede ser sujeto de *"toca"*, pues "no se puede obligar a lo que es *[eón]* a no estar conectado con lo que es *[eón]*" (fr. 4.2).

Hay algo evidente: todos estos ejemplos muestran algo obvio, a saber, que el Poema de Parménides y, en especial, las "características" del fr. 8, conciernen a "lo que está siendo" *("eón")*. Pero los partidarios de esta posibilidad no explican por qué, en ciertos pasajes (especialmente al comienzo de su exposición, en el fr. 2, así como cuando se retoma el único camino que queda, en 8.2), ese sujeto no aparece. Ante esta certidumbre, no se puede sino compartir las opiniones de Falus (1960: 274, n. 30), "el sujeto *eón puede* completar la tesis *«esti»*" y de G.E.L. Owen (1960: 90), "a medida que el razonamiento avanza, *eón*

23. Veáse también L. Robin (1963: 103).

constituye una descripción correcta del sujeto". Llegamos así a una posición que admite la existencia de *eón* como sujeto, *pero únicamente* en etapas posteriores al fr. 2. Mansfeld (1964: 58), por ejemplo, sostiene que en 2.3a y en 2.5a no hay un sujeto porque se trata de las premisas de un silogismo disyuntivo "que vale para enunciados *[Aussagen]* y no para conceptos *[Begriffen]*", y que todo sujeto eventual habría previsto por anticipado la conclusión del silogismo. No obstante, siempre según Mansfeld, los fr. 3 y 8.4 ss. autorizan la introducción del sujeto, de modo que *"es ist"* significa *"das absolute Seiende ist"* (ídem: 45). En este mismo registro podemos incluir una tesis aparentemente independiente –y sin duda original– a la que ya hicimos alusión. Se trata del punto de vista de Untersteiner (1958: LXXXIX) para quien el sujeto es *el camino*, pero éste, a su vez "es un *eón*", pues "la realidad de este camino llegará a ser la realidad del *eón*", de modo que se llega a "una confusión total entre el *hodòs alęthę́s* (= el camino verdadero) y el *eón* mismo".[24] Sea como fuere, es indudable que se hace difícil prescindir del concepto de *eón*, incluso cuando se admite dejar aislados los *esti* del fr. 2.

Otros autores prefirieron proponer un sujeto general, sea abstracto, sea concreto. El primero es el caso de S. Tugwell (1964: 36), por ejemplo, para quien la alternativa del fr. 2 tiene esta forma: "lo que se puede conocer, debe existir, o no". Esta posición fue compartida por Owen (1960: 95) y por gran parte de investigadores anglosajones, para quienes el sujeto es "aquello de que se puede hablar[25] o pensar". Kahn (1968-1969: 708-710), por su parte, afirma que el primer camino no tiene sujeto gramatical, pero sí lógico: "todo lo que puede ser conocido". Entre los autores que propusieron un sujeto general, pero concreto, figura L. Woodbury (1958: 152), quien sostuvo que el sujeto es "el mundo real", que abarca todo aquello de lo cual se puede decir *"éstin"*, pues "Ser es el *nombre* del mundo".[26] Y. Lafrance (1999: 302), apoyándose en una lectura de J. Burnet (1930: 178), para quien el sujeto es "lo que llamamos Cuerpo *[Body]*", y en el interés demostrado por Par-

24. Casertano (1978: 63) comparte esta hipótesis. Para él, "Parménides sólo dice que existe un camino".

25. El camino seguido por Owen es, no obstante, curioso, pues él llega a su interpretación a partir de un análisis de 2.7, donde se dice que *"tò mę̀ eón"* es impensable e inexpresable. Si es así, a pesar de Owen, lo que es pensable y expresable (que sería el sujeto) es... *eón*.

26. También para Casertano (1978: 94), *"ciò che è, è il mondo"*. Wiesner (1996: 232) comparte esta posición: el Poema se ocupa del *"Welt"*.

ménides en cuestiones cosmológicas,[27] dice que el sujeto es el universo material.[28] T.M. Robinson (1975: 56) es partidario de la expresión *"all that is collectively real"*, posición que se inspira quizá en W.J. Verdenius (1942: 34), para quien el sujeto de *éstin*, que, "por ser tan evidente, no está mencionado", no es otro que La Realidad, es decir, la totalidad de las cosas. Esta posición tiene la ventaja de resaltar la amplitud de la tesis de Parménides, pero ella es más un comentario del Poema que una toma de posición sobre el sujeto ausente. Literalmente, la posición de Verdenius sería insostenible, pues supondría que la realidad es diferente del ser, "pues el ser se refiere a la realidad, en vez de ser idéntico a ella" (Fränkel, 1955: 162). Algunos años después Verdenius (1962: 37) abandonó esta opinión y escribió que "el sujeto de *éstin* es la Verdad", en la medida en que la verdad es la naturaleza real de las cosas. Con este nuevo punto de vista, Verdenius apuntó quizá a un concepto más primordial que el de realidad; si es así, pudo continuar su búsqueda más allá, pues hay una noción más primaria aún, la de "*corazón* de la verdad", que la diosa exhorta a conocer en primer lugar (fr. 1.29). Asimismo, en 2.4 Parménides dice que la verdad está acompañada (o escoltada: *ope̱deî*) por el camino anunciado en 2.3, pero no que ella sea idéntica a éste o a una de sus partes.[29] Agreguemos, por último, la hipótesis más general en lo que concierne al sujeto de *éstin*, que, si bien reconoce cierta herencia de Owen y de Kahn, es mucho más generosa, pues el verbo se referiría a "cualquier objeto". Es la interpretación de Gómez-Lobo (1985: 68), para quien Parménides dice que "hay dos y sólo dos vías para la investigación de cualquier objeto", una supone que es, y la otra, que no es. J. E. Raven[30] y W.K.G. Guthrie[31] ya habían dicho algo parecido.

27. Un Parménides "cosmólogo" monopoliza el trabajo de Popper (1998: 158). Véase también J. Bollack (1990: 17-53).

28. Según este autor, la inscripción encontrada en 1962 en Elea que afirma que Parménides era un médico *"ouliáde̱s"* demostraría, según una etimología posible del término, que el filósofo se ocupó del todo, del *"oûlon"* (Lafrance, 1999: 268).

29. Incluso Wiersma (1967: 407), uno de los escasísimos eruditos que no sigue la conjetura *"ale̱theíe̱i"* de Bywater en la línea 2.4 y respeta *"ale̱theíe̱"*, afirma que "la verdad acompaña a ese camino".

30. Para Raven (en Kirk *et al.*, 1983: 270) no hay un sujeto determinado, pues *de toda cosa* puede decirse "es o no es".

31. Según este autor, *éstin* es "la creencia en la existencia de algo, a lo cual la palabra *éstin* se refiere en forma plena" (Guthrie, 1965: 22).

c) Algunos autores han afirmado que no hay ningún sujeto en 2.3a y 2.5a. Todas las interpretaciones propuestas en este sentido heredan el punto de vista de G. Calogero (1932: 18), quien, a partir de un análisis del v. 8.34, escribió que "*ésti* no se refiere a un sujeto determinado, en tanto que expresión específica de la existencia de una realidad dada", sino que se conserva la indeterminación de "un elemento lógico y verbal puro de la afirmación". Además, sería inconsecuente afirmar que *eón* es el sujeto tácito, pues *eón* es precisamente la *invención* de Parménides y, entonces, difícilmente hubiese podido ser supuesto por un lector de su tiempo.[32] Por esta razón, "quien no quiere hacer de Parménides un idiota *[sciocco]*, y otro idiota de Platón, por haber considerado que Parménides era «venerable y temible», debe renunciar a afirmar que el sujeto de *éstin* y de *ouk éstin* es el implícito *eón*" (Calogero, 1936: 155). El camino de la verdad dice "es"; el del error dice "no es", y las dos fórmulas traducen "las dos maneras propias del proceso lógico-verbal". Esto quiere decir que *el ser de Parménides es el ser de la cópula verbal*, y que sólo una confusión entre el valor predicativo y el valor existencial del verbo pudo haber conducido a Parménides a afirmar, por ejemplo, que "el ser existe".

La posición de Mourelatos (1970: 56 ss.) es, si se quiere, más extrema aún: *éstin* es sólo una cierta manera de unir *cualquier* sujeto a *cualquier* predicado, y por eso la estructura de la tesis de Parménides es la siguiente: "... es...". Mourelatos llama "predicación especulativa" a este esquema.[33]

La tesis de Calogero fue revolucionaria en su época,[34] pero una interpretación que, según nuestro punto de vista, debilita hasta un límite intolerable al *éstin* de Parménides, suscitó críticas muy violentas. Si tenemos en cuenta la rigurosa analítica del ser que se desarrolla en el fr. 8, podemos preguntarnos si, contrariamente a la tesis de Calogero, el valor predicativo que él sostiene no podría ser una utilización derivada de una realidad más profunda: el valor absoluto y necesario del ser. Volveremos sobre este punto, pero podemos decir desde ya que los *sēmata* del hecho de ser expuestos en el fr. 8 no pueden pertenecer a un mero *éstin* formal y vacío.

32. En un pasaje citado, Verdenius (1942: 34) había dicho exactamente lo contrario.

33. Luego, Mourelatos (1973: 43) ha flexibilizado un poco su posición: la cópula es en realidad un *"conveyor"* hacia el predicado, que es encarado como un *"character-power"*.

34. Su influencia es detectable en la traducción de W. Kranz, *"dass IST ist"* (en Diels y Kranz, 1903, I: 231). Calogero (1936: 155, n. 1), no obstante, criticó la versión de Kranz, quien, "para disimular tales excentricidades, necesita recurrir a argucias tipográficas".

También H. Fränkel sostuvo que *éstin* no tiene sujeto, pero sus argumentos difieren de los de Calogero. Para Fränkel (1951: 403, n. 13) se trata de un verbo *impersonal*, como "llover" o "nevar", y, cuando se pretende agregar un posible sujeto (por ejemplo, "la lluvia" o "la nieve") se cae en una tautología: "la lluvia llueve", o, peor aún, se introduce un factor de confusión al sugerir que otra cosa podría "llover", aparte de la lluvia. La idea es interesante, pero ella se apoya sobre una concepción errónea –creemos– de los verbos llamados "impersonales".[35] Además, Fränkel parece aplicar su posición a la totalidad del Poema, y no sólo a los pasajes en los que el verbo aparece sin sujeto pues, según dice, toda identificación de un sujeto "determinaría al ser de un modo inadmisible" (Fränkel, 1951: 403). Esto no es verdad. En 6.1 *(eón émmenai)* Parménides dice tautológicamente que "lo que está siendo, es", y en otros pasajes el verbo "ser" está utilizado de manera indudablemente predicativa, lo cual supone un sujeto; esto no sería posible si, como dice Fränkel, los verbos impersonales no admiten siquiera un sujeto conceptual o psicológico.[36]

A mitad de camino entre las posiciones de Calogero y Fränkel se sitúa la de Tarán. Este autor afirma que 2.3a y 2.5a no tienen sujeto alguno, y que el verbo *éstin*, en tercera persona, significa ahí la noción de existencia (Tarán, 1965: 37). En otros pasajes, la misma noción está expresada por un participio o por un infinitivo. Es decir que, como Calogero y Fränkel, Tarán considera que *éstin* "está usado de manera impersonal", pero, contrariamente a Fränkel, limita este uso al fr. 2 y, contrariamente a Calogero, otorga al verbo un valor existencial y no sólo predicativo. El resto de su interpretación, en cambio, se sitúa en un plano altamente hipotético, pues se apoya sólo en el hecho de que "el griego, a diferencia del inglés, admite que un sujeto no sea expresado no sólo en el verbo impersonal, sino también en el copulativo".

Nosotros adoptamos la siguiente posición (d). No puede negarse que el *éstin* parmenídeo tenga un sujeto, porque éste aparece explícitamente en varios pasajes del Poema. Ya hemos citado 6.1, *"eón émmenai"* y 8.19; podemos agregar 8.36-37: "nada *éstin* o *éstai* («es o será»), aparte de *tò eón*". Pero que haya un sujeto no significa que éste deba postularse ya en 2.3a y en 2.5a. El punto de partida de Parménides es el desnudo *éstin* porque el filósofo quiere privilegiar una certeza inne-

35. Nosotros expondremos (pp. 70-71) nuestra posición al respecto.

36. Para la diferencia entre sujeto conceptual o psicológico y sujeto gramatical, véase K. Brugman (1913: 656, n. 1).

gable (el genio maligno de Descartes no había aún nacido): ahora, en el presente, en este instante mismo, "se es". No importa quién o qué "es", pero nadie, y menos aún un futuro filósofo, puede ignorar que "se está siendo". Parménides extraerá una serie de consecuencias de esta especie de intuición, pero la mejor manera de privilegiar el carácter imperioso y actual de este "hecho" consiste en presentarlo aisladamente. En toda frase predicativa, el predicado aclara, informa o caracteriza al sujeto, y éste es el núcleo central de significación. "Escribe" queda vacío de sentido si no sabemos quién escribe, y cuando agregamos el sujeto, por ejemplo, Borges, sabemos algo... sobre Borges. Si Parménides hubiese explicitado un sujeto desde el comienzo de su curso de filosofía, de ese sujeto se habría dicho que "es". Parménides parte del "es" y muestra que ese "es" esconde en sí mismo una noción más amplia, más rica, a la que se llegará sólo después de haber captado la fuerza presente e innegable del "es". Para Kahn, partidario de la significación "verídica" de *eînai* en Parménides, el *éstin* es sólo un punto de partida, desde el cual Parménides desarrolla *"others aspects of the ontological claim entailed by this assertion"*, y entre estos aspectos se encuentra fundamentalmente el matiz "existencial" según el cual "lo que está siendo debe ser algo y no nada" (Kahn, 1988: 247). Esa noción más amplia será "el sujeto" del "es", el único sujeto posible, es decir, una suerte de producto *extraído analíticamente* del predicado. Como escribiera luminosamente Cassin (1980: 55):

> El verbo no tiene otro sujeto posible que él mismo, que se despliega, se segrega él mismo como sujeto: "Lo que es, es el ser".

En efecto, ¿qué otra cosa puede "ser", si no es el hecho de ser? El hecho de ser (que, como demostraremos, se expresa en Parménides tanto por el participio *eón* –muy raramente *tò eón*– y por el infinitivo *eînai*) es la única noción cuya realidad se encuentra definida al enunciarla mediante la forma conjugada "es". Ese "es", incluso gramaticalmente, sólo denota "ser" en el tiempo presente, como "escribe" denota que el hecho de escribir se efectúa ahora, que en este momento se "da" el hecho de escribir, aunque al escuchar o leer "escribe" no sepamos aún quién encarna ese hecho. Pero el hecho es innegable desde el momento en que se atesta que "se escribe". Exactamente lo mismo ocurre con el hecho de ser: estamos atestando que se está siendo cuando decimos "es", y atestamos que se está siendo en modo incluso tautológico cuando decimos que lo que está siendo por excelencia es "lo que es" *(eón). Nadie puede negar que lo que es, está siendo, es decir, que "eón éstin".*

La expresión "se es" que hemos usado a menudo puede sugerir que en nuestra interpretación el *éstin* de 2.3a es considerado como un verbo impersonal. Sí y no. *Estin* no es impersonal, pero es utilizado por Parménides como si lo fuera. Para aclarar este punto debemos plantearnos, muy brevemente, la cuestión de los verbos llamados "impersonales". Ya dijimos que no compartimos el punto de vista de H. Fränkel a propósito del carácter decididamente impersonal de *éstin* en 2.3a, porque su interpretación confunde, creemos, dos niveles: hay, por una parte, el aspecto psicológico de los verbos impersonales que él trae a colación y, por otra, el contenido significativo de sus ejemplos. El sujeto psicológico de los verbos llamados impersonales, para un griego de la época clásica, era probablemente la divinidad.[37] Pero es evidente que el contenido significativo de "llueve" no es "Zeus llueve";[38] a lo sumo, podría pensarse en "Zeus hace llover". En realidad, cuando se dice, en cualquier tipo de lengua, que "llueve" o que "nieva", se pretende hacer alusión a la *presencia efectiva* de algo (la lluvia, la nieve) en el tiempo verbal correspondiente ("llovió", si ello ocurrió en el pasado, y "lloverá" si se trata del futuro). Es decir que, semánticamente, "llueve" significa "se da en este momento el hecho de llover". No sabemos si el origen de la noción de "llover" precedió a la formación del término "lluvia", o viceversa (pensamos, sin poder demostrarlo, que la formación de los verbos precedió a la de los sustantivos). Sea como fuere, no puede negarse que la tercera persona singular del presente del verbo "llover" es "llueve", y que quien dice "llueve" constata esa presencia en el presente, y el verbo en cuestión se llama "impersonal" porque no hay una "persona" que sea el sujeto. "Llueve enuncia positivamente un proceso que se lleva a cabo fuera del «yo-tú», únicos pronombres que aluden a personas", escribió Benveniste (1966, I: n. 214). Si tenemos en cuenta esta interpretación de los verbos impersonales, no dudamos en afirmar que en 2.3a y 2.5a los dos *éstin*, en tanto elementos autónomos hasta entonces, están *utilizados* en forma impersonal. Entonces, del mismo modo en que "llueve" significa "se da ahora el hecho de llover", "el llover está presente ahora", "es" significa "se da ahora el hecho de ser", "el hecho de ser está presente ahora".

37. Así opinan E. Schwyzer (1950: 362), R. Kühner (1870: II [1]), Hölscher (1969: 78, n. 30), Brugmann (1913: 656, n. 1).

38. Véase, *contra*, Kahn (1973: 174), quien opina que esta creencia existe incluso en griego moderno, cuando se ha agregado el sujeto "el dios" a "llueve" y se dice "*theós brékhei*". Benveniste (1966, I: 230) había ya escrito que esa expresión es una racionalización hacia atrás.

Como resumen digamos que los dos *éstin* no tienen sujeto en un primer momento porque, por razones de método o didácticas, Parménides prefirió exponer su "tesis" por medio de una afirmación que implica, ella misma, el *único* "sujeto" conceptual posible (así como "llover" es el único "sujeto" posible de la frase "llueve"). Por esta razón, nuestra posición respecto del sujeto del *éstin* de Parménides es un tanto diferente de las concepciones clásicas: no negamos que haya un sujeto, pero no creemos que este sujeto deba extrapolarse de los pasajes en los que se encuentra. El sujeto debe ser extraído analíticamente de la significación de *éstin* en tanto tesis fundamental de Parménides.

Como resultado de todo cuanto se ha dicho, y provisoriamente (pues no hemos aún tomado posición respecto del valor del verbo "ser" en Parménides), podemos proponer "es" como traducción de 2.3a y "no es" como traducción de 2.5a, con la salvedad de que el "sujeto" de ambas expresiones, que aparecerá en el momento oportuno, es *"eón"* o *"einai"*, "lo que es", "el hecho de ser", "[lo que está] siendo".

(2) *El complemento modal del desnudo* éstin *y de su negación*

El contenido que cada camino propone pensar estaba constituido, como dijimos, por dos frases coordinadas. Se trata, si se prefiere, de un contenido doble. Según nuestra simbolización, ya nos hemos ocupado de "A" y de "no-A". Debemos descifrar ahora qué significan los segundos hemistiquios de cada formulación, es decir, "B" (*ouk esti mḕ eînai*, fr. 2.3b) y "no-B" (*khreṓn esti mḕ eînai*, fr. 2.5b). Desde el punto de vista sintáctico, y a diferencia de lo que ocurría con los primeros hemistiquios, tanto "B" como "no-B" son frases completas: se trata de un infinitivo, *eînai*, negado (*mḗ*), que actúa como sujeto de dos expresiones "impersonales", ***ouk esti*** y ***khreṓn esti***. Si este esquema es válido, ello supone que el valor de estos dos *esti* es diferente del que hemos visto en los primeros hemistiquios de cada fórmula. ¿Es esto posible? Sin lugar a dudas. Ya desde Homero el verbo *"eînai"* ("ser") tiene valores múltiples[39] y entre ellos figuran, junto a una significación "fuerte" ("existir"), utilizaciones copulativas o "impersonales".[40] Otro tanto ocurre en Parménides, que se inspira en Homero.

39. El *Lexicon Homericum* de H. Ebeling (1885) encuentra ya en Homero diecinueve significaciones diferentes de *eînai*.

40. *Il.* 13.114: "No es posible *[ouk estin]* que abandonemos la lucha"; 21.191 "no es posible *[ouk estin]* luchar contra el hijo de Kronos".

Hay, no obstante, autores que, si bien no pueden negar la evidencia de que el *esti* de 2.5b está unido a *khreôn* y forma con éste un cliché,[41] niegan que *ouk esti* en 2.3b posea caráter impersonal. Es el caso de O. Gigon (1980: 82), que traduce 2.3b "el no ser, no es", de Fränkel (1951: 403), *"Nicht-Sein ist nicht"*, y de Ruggiu (1975: 251), *"il non-essere non è"*. Desde el punto de vista del contenido del pasaje, todas estas traducciones son correctas (en 6.2 Parménides dirá exactamente lo mismo: *"mẹdèn, d'ouk éstin"*, "la nada no es"). Nosotros hemos adoptado una versión "impersonal" porque creemos que Parménides ha cuidado todos los detalles de la estructura de la presentación de sus tesis, especialmente en este fr. 2, donde las presenta, y sería difícil admitir que en esta estructura uno de los segundos hemistiquios posea indudablemente valor "impersonal" (2.5b, *khreọ́n esti*), mientras que el otro (2.3b, *ouk éstin*) carezca de él. Nuestra hipótesis es la siguiente: en la presentación doble (*te kaí*, "y") de cada camino, los segundos hemistiquios tienen *valor modal*; el segundo hemistiquio de 2.3 hace alusión a la posibilidad y el de 2.5 a la necesidad. En el primer caso, la posibilidad se niega ("es im-posible") porque a ella concierne la *negación* de la realidad del "es" (en efecto, es imposible negar que se es); en el segundo caso la necesidad se afirma porque a ella concierne, también, la negación del "es", pero en este caso la negación hará de tal camino un camino erróneo: afirmar necesariamente que no se está siendo es una aberración.

Adoptamos, entonces, una versión "modal" de los segundos hemistiquios, pero también en este caso hay dos posibilidades, pues tanto *ouk esti* (2.3b) como *khreọ́n esti* (2.5b) están en relación con el infinitivo negado *"mẹ̀ eînai"*. Obsérvese que se trata *de la misma* noción que se encuentra en dos caminos que serán considerados opuestos, lo cual confirma que se equivocan quienes suponen un cambio de sujeto en los primeros hemistiquios de los dos caminos (véanse pp. 57-59). Las dos posibilidades se fundan en el hecho de que las expresiones "impersonales" tienen, desde el punto de vista sintáctico, un "sujeto", y éste puede ser tanto (a) un verbo en infinitivo, o (b) una frase completa. Por ejemplo, (a) "es necesario *morir*", "es posible *sobrevivir*"; o (b) "es necesario *que los seres humanos mueran*", "es posible *que nosotros sobrevivamos*". El ejemplo (b) supone, a su vez, en la frase llamada "completiva subjetiva",

41. En este cliché los dos términos han debido abandonar cada uno su especificidad: *esti* no posee valor existencial, y *khreọ́n* ha abandonado (si es que alguna vez lo ha tenido) su aspecto de participio (pues, según algunos autores, el término se origina en la unión de *khréọ* y de *ón* (véase J. Wackernagel, 1897: 62; G. Redard, 1953: 73).

un sujeto y un verbo conjugado (en nuestros ejemplos, "los hombres" y "nosotros", en un caso, y "mueran" y "sobrevivamos" en el otro). En griego las cosas se complican porque en las frases completivas el verbo (conjugado, en español) va en infinitivo. Vale decir que el infinitivo *"mḕ eînai"*, "no ser", puede dar pie a ambas posibilidades: puede ser el infinitivo subjetivo de las frases impersonales, o puede ser el verbo conjugado que, en griego, va en infinitivo. La diferencia, en este pasaje, *es capital*, porque en el primer caso la modalidad de la frase se refiere exclusivamente al verbo mismo, a la acción que él representa. En nuestros ejemplos, es "morir" que es necesario, es "sobrevivir" que es posible. No hay sujeto pero, una vez admitida la posibilidad o la necesidad del hecho, pueden aparecer candidatos tanto para cumplir la acción de "morir" como la de "sobrevivir", y ellos son múltiples. En el segundo caso, en cambio, cuando los verbos están conjugados, ellos son predicados *de un sujeto*, y la necesidad de morir se afirma de *los seres humanos*, y de *nosotros* la de sobrevivir. Como se ve, la diferencia entre un caso y el otro es enorme: el peso de la modalidad cae en un caso en una acción, denotada por un verbo, y en el otro sobre un sujeto, sea éste cual fuere. En cuanto a Parménides, la elección entre una posibilidad y la otra replantea el espinoso problema del sujeto del *éstin*.

Veamos qué soluciones han sido propuestas. Comencemos por la segunda posibilidad. Sus partidarios suponen que hay un sujeto tácito también en los segundos hemistiquios y consideran que el verbo *"mḕ eînai"* corresponde a ese sujeto, y, como estos segundos hemistiquios están coordinados a los dos primeros y sería inadmisible un cambio de sujeto en la misma línea, suponen para *"mḕ eînai"* el mismo sujeto que se había supuesto para *"éstin"*. Se llega así a traducciones que responden a este esquema: "[el ser] es, y no es posible que [el ser] no sea" ("no sea" es *mḕ eînai* traducido en forma conjugada) y "[el ser] no es, y es necesario que [el ser] no sea". Así traducen Cornford (1939: 3), *"[that which is] is, and it is impossible for it not to be", "it is not, and must needs to be"*;[42] D.A. Gallop (1984: 55), *"that [it] is, and that [it] cannot not be"* y *"that [it] is not, and that [it] needs must to be"*, J. Beaufret y J.J. Riniéri (1955: 79), *"comment il est et qu'il ne soit possible qu'il ne soit pas"*, entre otros.

Como nosotros no somos partidarios de postular un sujeto *ya* en 2.3a y en 2.5a, adoptamos la posibilidad de considerar que sólo el infinitivo *"mḕ eînai"* es el "sujeto" de las expresiones modales. Si es así, los segundos hemistiquios nos reservan una grata sorpresa: ellos proveen,

42. La misma traducción se encuentra en Guthrie (1965: 13), en S. Austin (1986: 159) y en Kirk, Raven y Schofield (1983: 245).

retroactivamente, un sujeto "conceptual" posible para los primeros hemistiquios. Decimos "conceptual" porque la noción de "ser", alrededor de la cual girará la totalidad del Poema, es polisémica: ella aparece representada tanto por el desnudo *"éstin"* como por el infinitivo *"eînai"* (y sinónimos) y el participio *"[tò] eón"*. En efecto: si los dos hemistiquios están coordinados por *te kaí* ("y"), deben referirse a la misma noción, y aquello de lo que se dice que "es" en 2.3a debe lógicamente reaparecer en 2.3b, aunque negado, ya que también el verbo está negado:[43] "No es [posible]". Proponemos entonces este esquema de traducción de los segundos hemistiquios, esquema que intentaremos desarrollar a lo largo de nuestro trabajo: "y no es posible *[ouk esti]* no ser *[mę̄ eînai]*";[44] "y es necesario *[khreǭn esti]* no ser *[mę̄ eînai]*)".

Antes de abandonar este pasaje digamos que varios autores se oponen a considerar que *"mę̄ eînai"* sea el sujeto de 2.3b y de 2.5b. Calogero (1936: 57), por ejemplo, dice que si así fuera habría una sustantivación del infinitivo y ello iría contra la sintaxis griega, que requiere un infinitivo y no un sustantivo como sujeto de *khreǭn esti*. Esta crítica se aplica a autores que introducen acá la noción de "el no-ser". No es nuestro caso: siempre pensamos que se habla *del hecho* de ser, o de no ser.[45] Respecto de otros pasajes, Parménides no vacila en sustantivar un infinitivo (véase *tò pélein*, 6.8), lo cual no significa una "cosificación" de la noción: desde Homero "el infinitivo, en función de caso, con o sin artículo, significa el desarrollo de una acción" (Falus, 1960: 279).

43. Hölscher (1956: 393), que no repara en esta negación, critica a quienes sostienen que el sujeto de 2.3b es *"mę̄ eînai"* porque entonces, dada la coordinación de las frases, el mismo debería valer también para 2.3a. En realidad, Parménides presenta dos "frases" coordinadas, cada una con su propia estructura, una afirmada y otra negada; es lógico que, si las frases no se contradicen, también *el mismo* sujeto aparezca una vez afirmado y otra vez negado.

44. En nuestro trabajo de 1984 (2ª ed. 1997) habíamos ya traducido este hemistiquio de la manera siguiente: *"Ne pas être n'est pas possible"* (p. 27), es decir, en función del valor potencial de *"ouk esti"*. Constantineau (1987: 227), en un artículo extremadamente sutil, se equivoca, no obstante, cuando dice que nuestra traducción es "heterodoxa", pues seguramente nos ha leído mal: habíamos traducido el pasaje como él. Nos acusa, además (después de rendir homenaje a nuestra "imponente erudición": ¡gracias!), de confundir *mę̄ eînai y tó mę̄ eón*. No es el caso. Ambas fórmulas significan lo mismo, pero su función sintáctica es totalmente diferente, pues *mę̄ eînai* puede ser sujeto de un impersonal potencial, y *tó mę̄ eón* no.

45. Compartimos la opinión de Mansfeld (1964: 81), "en los fr. 2 y 3 los infinitivos tienen su sentido habitual, no sustantivado".

Capítulo IV

El sentido de la tesis de Parménides (y de su negación)

Después de haber estudiado la estructura de la presentación de los dos únicos caminos para investigar propuestos por la diosa, debemos intentar captar la significación de la verdadera tesis que ellos transmiten. Ya hemos dicho que Parménides presenta su tesis en forma positiva y que luego la refuerza mediante su negación. En el primer camino encontramos la afirmación de la tesis y, en el segundo, su negación. La estructura sintáctica de los dos caminos (es decir, el conjunto de términos que configuran ambas formulaciones, pues cada camino tiene la forma de un *lógos,* es decir, de una frase discursiva, y no de un término aislado) ha puesto en evidencia una presencia abusiva del verbo "ser" en ambas formulaciones, que se encuentran en los vv. 2.3 y 2.5. Si dejamos de lado conjunciones, términos conectivos, adverbios y el impersonal *khreō̱n*, todos los términos son personas o modos del verbo "ser" (algunos autores sugieren que, además, formas de ese verbo están supuestas como sujeto).

(a) La gramática de "ser"

No caben dudas entonces de que el curso de filosofía de la diosa parmenídea se ocupará del "ser". *Pero decir esto es no decir nada.* "Ser", en griego como en español, es un verbo y, como todo verbo, puede sustantivarse y puede hablarse entonces del "ser". Pero el resultado de la sustantivación es esencialmente distinto en griego respecto de otras lenguas, y por esta razón no podemos ignorar la cuestión. Esta especificidad es uno de los resultados de la plasticidad de la lengua

griega, que permite todo tipo de malabarismos. Benveniste (1966, I: 73) escribió que "la estructura lingüística del griego predispuso a una vocación filosófica a la noción de «ser»". En efecto, la sustantivación del verbo "ser" *no significa en absoluto eso que los filósofos llaman "el ser"*. Para sustantivar un infinitivo es necesario hacerlo preceder de un artículo, en este caso, "el". El infinitivo "ser", entonces, se transforma en "el ser", en griego *"tò eînai"*. Y bien: esta fórmula nunca figuró entre las preocupaciones de los filósofos griegos. Ninguno de ellos que se haya cuestionado acerca de lo que podemos considerar hoy como el ser de las cosas o, eventualmente, ciertos tipos de seres, incluso un ser supremo; ninguno de ellos se preguntó "¿qué es *tò eînai*?", literalmente, "¿qué es el ser?".[1] Como se sabe, especialmente después de la sistematización aristotélica, la fórmula utilizada por todos los filósofos griegos para plantear la cuestión del ser es *"tí esti tò ón"* (*tò eón* en Parménides), "¿qué es [el (= lo)] ser?". *"Tò eón"* es el participio presente del verbo ser, sustantivado. La dificultad de captar el alcance de este participio presente neutro (pues hay también un participio presente masculino y otro femenino) originó siempre todo tipo de malentendidos, pues la sustantivación representada por el artículo neutro *"tò"* ("lo") es engañosa, y por eso Parménides la evita siempre que puede. En efecto, así como los infinitivos sustantivados poseen siempre un carácter dinámico,[2] otro tanto ocurre con el participio *tò ón* que, en tanto que participio *presente*, significa "lo que está siendo", lo que asume el hecho de ser, *ahora*. En todo cuanto hemos dicho hasta acá, la filosofía está ausente: no hemos hecho sino resumir, demasiado superficialmente quizá, lo que Benveniste (1966: 71) llama *"un fait de langue"*, un hecho que concierne al griego simplemente en tanto que lengua.

Es sobre este hecho lingüístico que reflexiona Parménides. En griego la palabra "cosas" es *ónta*. Las cosas son, ya en la lengua corriente y cotidiana, "entes", "algo[s] que es [son]", "lo que está siendo". La filosofía no se introdujo aún en este dominio: la lengua griega es así. Pero ¿por qué se llama "ente" a algo que es? Porque el hecho de ser se manifiesta en lo que es; si hay lo que es, *se supone* que hay el hecho de ser. *Sin el hecho de ser no habría cosas que son*. Esta suerte de perogrullada constituirá el núcleo de la filosofía de Parménides. Y

1. Sólo la imaginación desbordante de Heidegger (1976: 73) pudo concebir que *"tò eînai"* haya sido objeto de reflexión en Grecia.

2. "El infinitivo en función de caso, con o sin artículo, significa el desarrollo de una acción" (Falus, 1960: 279).

es por esta razón que su reflexión parte de un análisis de la noción del hecho de ser, a la que se llega a partir de la evidencia de que se es. Si hay algo innegable para alguien que es, es que "se es". Si la sintaxis griega permitiera la fórmula podríamos decir, con R. Regvald (1986: 18), que la pregunta básica sería *"tí esti ésti"*, "¿qué es «es»?".

(b) La significación de "ser" y el replanteo de la cuestión del sujeto de *éstin* en 2.3a

Volvamos a la presencia abusiva del verbo "ser" en la presentación de los dos caminos de investigación. Dijimos al comienzo de nuestro trabajo que Parménides se inspira en modelos hesiódicos y homéricos y que pretende dar a su Poema el aire de un texto arcaico, "clásico" podría decirse. Y dijimos también que la presentación de las dos posibilidades de investigación, llamadas "caminos" por Parménides, giran alrededor de formas del verbo ser. No sería exagerado creer que, también en lo que concierne a su utilización del verbo "ser", Parménides se inspira en los modelos clásicos. Podemos preguntarnos entonces cuál es el valor o la significación de "ser" en los poemas homéricos, por ejemplo. Va de suyo que nuestro análisis será impertinentemente somero, pues la cuestión sería digna de ocupar varios volúmenes.[3]

Ya en Homero el verbo "ser" posee significaciones muy variadas, pero es interesante comprobar que quedan aún vestigios en los poemas homéricos de la significación originaria concreta del verbo, sinónimo de "vivir", "respirar", "poseer el soplo vital" (Curtius, 1858-1862: 350; Müller, 1968: 69).[4] En la mayor parte de los casos, empero, el verbo tiene ya un valor más abstracto, llamado "fuerte" por los lingüistas. Para E. Schwyzer (1950: 624), este contenido equivale a "existir *(existieren)*, estar presente *[vorhanden sein]*" y P. Chantraine (1968: 137) subraya que se trata de "existir, en el sentido fuerte del término".

Parménides, que quiere insertar su filosofía en una atmósfera épico-didáctica, retoma la significación originaria de "ser"[5] y *le confie-*

3. Baste señalar el excelente –y discutido– trabajo de Kahn (1973).

4. Véase *Il.* 2.641: "Los hijos de Enea ya estaban muertos" (literalmente, "ya no eran"), así como el epíteto atribuido corrientemente a los dioses: "los siempre vivos" (literalmente, "los que son siempre").

5. Sobre el verbo "ser" en textos anteriores a Parménides, véase Cordero (1997, apéndice I: 215-233).

re un carácter absoluto y necesario, al punto de hacer de ella el concepto central de su sistema. En los pasajes del Poema en los cuales el verbo aparece aislado, o a lo sumo acompañado por un sujeto, es la significación de "estar presente", de "existir", de "poseer realidad efectiva" la que se impone. Por comodidad, en traducciones o paráfrasis, seguiremos hablando de "ser", pero cuando se lee este término debe interpretárselo, en este trabajo, en función de las significaciones recién enumeradas.

A partir de cuanto hemos dicho podemos volver a replantearnos la cuestión del sujeto del *"éstin"* de 2.3a y de 2.5a. La respuesta a esta pregunta debe buscarse, ahora, en la significatión de *éstin* en tanto tesis básica de la enseñanza de Parménides. Cuando Parménides dice *"éstin",* simplemente, de manera aislada, constata (o propone) un hecho: que "hay", que "existe", "que se es", "que se está siendo", "que se da una presencia". Ahora bien, ¿qué es lo que hay, qué es lo que existe, qué es lo que está presente? *Por el momento,* es decir, como punto de partida de su sistema, Parménides no lo dice, y no lo dice porque quiere privilegiar el hecho de estar presente y no un eventual "sujeto" que asumiría ese rol. Al dejar el verbo sin sujeto, por el momento, con un dejo de provocación (pues, como dijimos *supra*, incluso en griego la frase es insólita), Parménides quiere llamar la atención sobre un hecho: su intención no es la de presentar una fórmula de tipo tradicional (ya por entonces) en la cual tal principio o tal elemento merecerían ser considerados como "el ser" de las cosas. En una fórmula tradicional del tipo "S es P", o "S es", se predica algo de un sujeto por medio del verbo o, si no hay predicado alguno, el verbo da información sobre el sujeto. En fórmulas del tipo "Sócrates es ateniense" o "Sócrates es", el verbo agrega al sujeto un atributo o constata su existencia. Pero, en ambos casos, el sujeto, en nuestro ejemplo, "Sócrates", es el término a privilegiar, *sobre* el cual se dice algo: que existe o que es ateniense.

Si Parménides hubiese adelantado un sujeto, su desnudo *éstin* hubiese estado en función de ese sujeto. Pero se aleja voluntariamente de este esquema al presentar su verbo, de entrada, sin sujeto. Gracias a esta anomalía sintáctica, él propone una auténtica *tesis* (etimológicamente, éste es el término que mejor responde a su deseo: establecer, colocar, sostener una afirmación): la presencia, la existencia, la efectividad del hecho de ser. Parménides expresa esta idea de manera múltiple, gracias a la plasticidad del verbo "ser" en griego, sea mediante infinitivos *(eînai, pélein),* mediante el participio *([tò] eón),* pero, fundamentalmente, mediante el verbo aislado en la tercera persona del singular, *éstin,* como en 2.3a y en 2.5a. Es evidente que Parménides con-

sidera que es esta última forma del verbo la que mejor expresa su pensamiento, pues ella figura no sólo al comienzo de su discurso sino que también reaparece en las recapitulaciones (véase 8.2) o en los momentos clave del Poema (véase 8.16).

Esta preferencia por el verbo conjugado (en tiempo *presente*) se debe quizá a que ella evita todo tipo de "cosificación" de la noción.[6] No caben dudas de que el participio y el infinitivo, incluso sustantivados, conservan siempre su carácter verbal, tal como Parménides quiere subrayarlo, pero en función de la significación originaria de *eînai* es seguramente el tiempo *presente*[7] el que mejor respeta la tesis parmenídea –su postulación de la *presencia*–,[8] pues es entonces, como lo ha visto también Cassin (1980: 51), que el término "tiene su fuerza plena de verbo conjugado". Contrariamente a lo que suele decirse, el *éstin* parmenídeo, al menos al comienzo del discurso de la diosa, no es intemporal. Aunque se trate de una perogrullada, debemos recordar, con Tarán (1979: 49), que "«es» es el presente del verbo «ser»". Podemos agregar que la referencia al presente queda reforzada por el adverbio *"nun"* ("ahora") del v. 8.5, que "supone el sentido «puntual», es decir, temporal del verbo" (O'Brien, 1980: 258). Este valor de "presencia" del verbo *eînai*, cuya raigambre homérica fuera subrayada con energía por E. Heitsch (1971: 427), es la clave, para este autor, del pensamiento de Parménides: *"Sein ist Gegenwärtigsein"*.

A pesar de cuanto hemos dicho, hay pasajes del Poema en los cuales la tercera persona del verbo ser no aparece aislada sino acompañada de un sujeto. El primer caso, después de la presentación de los dos caminos, aparece en 6.1, *"eòn émmenai"*[9] ("[lo que] está siendo, existe", o, mejor aun, "siendo, se es").[10] Otro ejemplo se encuentra en 8.46, "lo

6. Éste será el caso de un término ausente en Parménides, *ousía*, que expresará la noción de ser en tanto realidad ya efectiva. Es interesante señalar que Kahn (1973: 191, n. 235) llama "verídica" *(veridical)* la utilización parmenídea del verbo "ser"; en la misma "el infinitivo y el participio son sólo nominalizaciones *[nominalisations]* convenientes de la forma indicativa *ésti*".

7. Como veremos, esta certidumbre impide a Parménides referir el verbo, en forma positiva, al pasado o al futuro. Homero, que no era ostensiblemente filósofo, no tenía este problema: véase *Il.* 1.70.

8. Véase 8.5: "Ni era ni será, sino que es *ahora...*".

9. *"Émmenai"* es la forma épica de *eînai* y está en infinitivo porque es el verbo de una frase completiva; en discurso directo sería *"éstin"*.

10. Esta fórmula admite otras traducciones posibles. Como en griego clásico el verbo "ser" no tiene gerundio, *"eón"*, sin artículo, equivale a "siendo".

que no está siendo *[ouk*[11] *eón]* no existe *[out'... éstin]*", donde, en virtud de la doble negación, se dice lo mismo que en 6.1. Finalmente, a pesar de una estructura sintáctica un poco complicada, puede decirse otro tanto de 8.36-37, "pues ¿qué otra cosa existe *[éstin]* o existirá *[éstai]*, aparte de lo que está siendo *[toû eóntos]*?".

No se trata entonces de negar que el *éstin* parmenídeo tenga un sujeto (véase *supra,* cuando comentamos el v. 2.3a, nuestra posición al respecto), pero debe respetarse la voluntad de Parménides de no haberlo puesto allí donde él no consideró oportuno hacerlo. Si *éstin* aparece sin sujeto en los pasajes decisivos del Poema es porque Parménides quiere poner en evidencia que basta con admitir que se existe para "deducir" de ahí, automáticamente (incluso tautológicamente) que hay existencia. *En efecto ¿qué otra cosa puede ser sino lo que está siendo [eón]?; y lo que está siendo, está siendo gracias a que el hecho de ser es posible y se manifiesta ahora [éstin].* Para decirlo basta con decir *éstin* y encarar este verbo en función de su significación originaria, confirmada ahora en tanto tesis filosófica. Sólo un análisis a posteriori puede distinguir en esa noción un "sujeto" y un "predicado", y Parménides lo hace a medida que su texto avanza. Un caso sintomático es el largo texto conservado gracias a Simplicio y conocido hoy como fr. 8, que comienza con la misma fórmula de 2.3a: "*hos éstin*" ("...que existe") y que expone luego las "características" o las "pruebas" de ese "existe", pruebas que giran todas alrededor de un "sujeto": *eón* (la primera de ellas es: "[lo que está] siendo *[eón]*, es inengendrado..." [8.3]). Como dijimos (p. 70), a propósito de nuestra interpretación de los verbos llamados "impersonales", éstos atestan la *presencia real y efectiva* (en el tiempo verbal correspondiente) de la actividad que está en relación con la formación del verbo. En tanto *éstin* está en relación con la actividad de *einai* (así como "llueve" está en relación con la actividad de "llover"), "es", sin más, significa "hay ser" (así como "llueve" significa "hay –ahora– lluvia"), o sea, "el hecho de ser está *presente*".

11. Seguimos el texto de la edición Aldina (véase el aparato crítico resumido que acompaña nuestra versión del Poema). Los manuscritos de Simplicio proponen *"oute"*.

(c) La absolutización del hecho de ser, la negación de la tesis y los caminos de investigación

Pero el primer camino de investigación piensa, además del enigmático *éstin*, que "*ouk esti mę̀ eînai* (2.3b)". Esta segunda afirmación, coordinada a la primera, confiere a ésta un valor *absoluto y único*. Queremos significar que, en una lógica bivalente como la de Parménides, "no es posible *[ouk esti]* no ser *[mę̀ eînai]*" implica necesariamente que "sólo ser es posible". Esta afirmación, que podría deducirse de la eliminación de las dos negaciones de 2.3b, y que aparecerá literalmente en 6.1, "*esti gàr eînai*" ("pues es posible ser"), está resumida en el desnudo *éstin* de 2.3a, término que, en la medida en que sólo la existencia existe, en la medida en que sólo hay el hecho de ser, implica en él mismo el "sujeto" y el "predicado" de la tesis parmenídea.

La *absolutización* del concepto de ser se efectúa por medio de la negación del concepto contradictorio, el de no-ser. Llegamos así a un punto capital del pensamiento de Parménides que, hasta este momento –creemos– no ha sido analizado con la atención que merece. Se trata de un análisis del no-ser, del hecho de no existir, unido, en tanto que otra cara de la medalla, al hecho de ser.[12] Cuando pongamos frente a frente la enunciación de los dos caminos aclararemos este punto de manera más precisa. Digamos, por ahora, que Parménides no sólo pone en relación la imposibilidad de la inexistencia con la necesidad de la existencia[13] sino que coloca, *en el mismo camino,* la afirmación radical respecto del ser ("hay ser") junto a lo único que puede decirse respecto del no-ser: "No es posible no ser" (que es, en realidad, una doble negación). *Estas dos fórmulas constituyen la tesis de Parménides.*

Esta breve incursión en el dominio del primer camino (que, como ya hemos dicho, contiene una "tesis") nos ofrece elementos decisivos para comprender la negación de la tesis expuesta en el segundo, formulado en 2.5. Cada uno de los hemistiquios de esta segunda formula-

12. Uno de los pocos eruditos que se interesó en la cuestión, H. Zucchi (1956: 9-19) tiene al respecto una opinión muy radical. Para él, "la ontología de Parménides está precedida por una *medenología*". De manera un tanto exagerada, A. Colombo (1972) no duda en afirmar que el punto de partida de Parménides es la tesis "*il nulla è nulla*" (p. 12) y que el ser "*non è altro che non-nulla*" (p. 37).

13. A.H. Basson (1960-1961: 75) dice que en realidad 2.3 es la conclusión de un razonamiento que aparecerá después, en 2.7-8, razonamiento que establece la imposibilidad de la no-existencia. Nosotros creemos que, a la inversa, es de la imposibilidad de no ser, atestada en 2.3b, de donde se deduce que no se puede decir ni enunciar lo que no es (2.7-8).

ción se opone[14] a aquéllos de 2.3 y, para conservar la valoración opuesta que recibirá cada camino, debe suponerse que el "sujeto" tácito de ambos es el mismo. El primer hemistiquio del segundo camino (2.5a) (que hemos llamado "no-A") niega, entonces, aquello que el otro camino ("A") afirma: la realidad absoluta de la existencia; en consecuencia, proclama que el hecho de ser no existe, que no hay ser, que no se está siendo. Y el segundo hemistiquio, que se presenta de manera modal, refuerza esta tesis al afirmar que *es necesario* que no haya ser. Gracias a este juego de oposiciones, este segundo camino establece una tesis diametralmente opuesta a aquélla del primero (es decir, es su negación), pues del hecho de ser debe decirse ahora que no existe, y debe proclamarse la necesidad del hecho de no existir. *Estas dos afirmaciones constituyen la negación de la tesis de Parménides.*

Veamos ahora, un poco más en detalle, el contenido de la tesis y de su negación. Digamos desde ya que no consideramos, como es el caso de varios intérpretes, que los enunciados de 2.3 y de 2.5 sean simples fórmulas vacías, enunciados abstractos aplicables a cualquier contenido. Esta interpretación, cuyo origen se remonta a Calogero, encuentra sus representantes más excelsos entre los estudiosos anglosajones, entre ellos Mourelatos (1970, cap. I), M. Furth,[15] J. Barnes.[16] Esta posición no está muy apartada de aquella de los investigadores que ven en 2.3 y en 2.5 simplemente las premisas operativas a partir de las cuales se expondrá la filosofía de Parménides. Es probable que haya en esta interpretación un eco del deseo de insertar la filosofía de Parménides en esquemas formales o, directamente, en silogismos, como propusieron en primer lugar Verdenius (1942: *passim*) y luego Basson (1960-1961, *passim*), Mansfeld (1964, cap. II), Hölscher (1969: 83) y Gallop (1984: 69). Es evidente que el éxito o el fracaso, la luminosidad o la oscuridad de estos intentos, son imputables a sus autores, no a Parménides, quien no tenía la menor idea de que, tiempo después, Aristóteles pensaba proponer ciertas reglas a seguir

14. Kahn (1968-1969: 707) ha observado que se trata de una oposición entre "contrarios" en los primeros hemistiquios y de una oposición "contradictoria" en los segundos.

15. Furth (1968: 117): "Lo que Parménides dice puede aplicarse del mismo modo para afirmar que hay vida en Marte, a la raíz de cualquier tipo de ecuación, al monto del tributo que dará satisfacción a los persas, al hecho de saber si Sócrates vuela, etcétera".

16. Según Barnes (1979: 19) hay que traducir *"éstin"* en inglés por *"it is"*, pero *"it"* no significa nada: el término tiene sólo un *"ordinary anaphoric role"* que señala que, "si estudiamos algo, esto existe o no existe".

para la demostración científica e iba a alabar las virtudes del silogismo. Esta manía por formalizar el pensamiento de Parménides llevó a ciertos intérpretes a intentar "completar"[17] sus ideas originales.[18] El hecho de que pueda detectarse en Parménides la presencia implícita de los principios de identidad ("lo que es, es", 6.1), de no contradicción ("es o no es", 8.16) y del tercero excluido ("hay que ser absolutamente o no ser en absoluto", 8.11), así como razonamientos por el absurdo (véase fr. 8), no autoriza esos excesos.

Tanto la tesis de Parménides como su negación están presentadas como "caminos de investigación". Según Mourelatos (1970: 275), cuando se admite que el verbo "ser" tiene valor existencial, no se respeta el carácter de "camino" que tienen ambas posibilidades, pues "las proposiciones existenciales pueden ser el punto de partida de un camino o su meta, o estar a lo largo del mismo, pero ellas no son en sí un camino". Esta crítica de Mourelatos puede ser refutada, pero ello nos conduce a profundizar aun más la presentación de los dos caminos. Como ya dijimos, Parménides expone "los únicos caminos de investigación que hay para pensar", y el enunciado de ambos caminos comienza con dos parejas de conjunciones declarativas: *hópọs-họs"* (2.3) y *"họs-họs"* (2.5). Poco se ha dicho en general sobre estas conjunciones, salvo en el caso particular de Untersteiner (1958: LXXXV), quien les da un valor interrogativo-modal y llega así a una posición muy especial sobre el "sujeto" del *éstin*. Como ya vimos, la mayor parte de los estudiosos las traducen por un "que" completivo, o afirman la existencia implícita de un verbo que necesita un "que" de este tipo. No creemos que sea necesario introducir un nuevo verbo para explicar estos nexos declarativos, pues el v. 2.2 nos ofrece ya *"noệsai"*, cuyo valor se completa recién en 2.3 y en 2.5. En efecto: el contenido de los únicos caminos de investigación que hay *para pensar* se expresa a continuación. Hay, por un lado, un camino para pensar *que* se existe y que no es posible no ser (2.3) y,

17. P.B. Manchester (1979: 87 ss.), por ejemplo, imaginó un diálogo entre la diosa y el *"missing interlocutor"* para *explicar* las etapas oscuras de la argumentación parmenídea.

18. Es el caso de Calogero (1932: 16), quien propuso colocar el actual fr. 3 como complemento del v. 2.8, y leer a continuación "cuanto piensas decir". Mansfeld (1964: 82), por su parte, sugiere esta conclusión para el fr. 2, que serviría de unión con el fr. 3: "pues sólo lo que es es para pensar y decir". En este sentido la posición más coherente y fundamentada es la de Wiesner (1996: 139 ss.), quien coloca el actual fr. 3 ("pues es lo mismo pensar y ser") a continuación de 2.8a, y antes del fr. 6 que, según él, viene a continuación.

por el otro, un camino para pensar *que* no se existe y que es necesario no ser (2.5).[19]

Nuestra versión de 2.3 y de 2.5 permite explicar coherentemente las cuatro conjunciones declarativas y confirma que el núcleo (en 1.29 la diosa había dicho "el corazón") de la tesis, que será verdadera, es la afirmación de la efectividad del hecho de ser. El camino y su contenido se confunden, pues el camino es el correlato de una manera de pensar. Como afirmara Heitsch (1970: 15), "el camino es el contenido del pensamiento".

Podemos decir a este respecto que, si bien sería dudoso querer encontrar ya en Parménides una teoría sobre los "niveles de lenguaje", hay en el Poema ciertas expresiones que se encuentran en un plano que hoy llamaríamos, con Jantzen (1976: 118), *"metasprachlich"*. Se trata especialmente de juicios *sobre* la tesis y su negación, exponentes del contenido de cada camino. Dado que este contenido se expresa mediante frases enunciativas (afirmaciones o negaciones), el juicio sobre ellos se sitúa en un nivel superior o, al menos, diferente. Esto nos permite justificar ciertas contradicciones aparentes en la exposición parmenídea, por ejemplo, el enunciado de alusiones positivas respecto del hecho de no-ser, cuando éste se encuentra, no obstante, negado. Sabemos que el pensamiento debe apartarse del no-ser, pero la expresión "no es posible no ser" (2.3b) es *verdadera* (2.4). Algo que no está siendo es "inexpresable" (2.7-8), pero la diosa *menciona* (2.6) que el camino que afirma la existencia de algo que no es, es absolutamente incognoscible.[20] Como veremos, estos matices –espontáneos, quizá– de lenguaje justifican la posibilidad de estar al tanto de "todo" *(pánta)*, incluso si ese todo implica, junto a un contenido positivo, una teoría sobre algo que es erróneo y falso. *Saber en qué consiste la falsedad de lo falso, es verdadero.*

19. El hecho de que, *más adelante*, en 2.7-8, se declare que el contenido de este camino no puede ser pensado ni enunciado no quita que, a priori, en tanto posibilidad, tal camino deba tenerse en cuenta.

20. Heitsch (1971: 430, n. 266), que no tiene en cuenta estos matices, sostiene que los caminos son meras metáforas de la "alternativa principal («ser o no ser»)" y que, gracias a ello, Parménides puede afirmar del camino del ser lo mismo que afirma directamente del ser. Pero no explica cómo se puede llegar a esa "alternativa principal" antes de haber fijado los valores de *éstin* y de *ouk éstin*, especialmente cuando en 8.16, después de haber planteado esa alternativa, Parménides recuerda que la elección "ya ha sido decidida" (*kékritai*, perfecto). Esta decisión ha sido tomada en el fr. 2, donde se había mostrado la imposibilidad teórica de un camino, y en los fr. 6 y 7, en los que se mostró la imposibilidad práctica de seguir ese mismo camino.

Si esto es posible es porque el primer camino de investigación es una *tesis*, y el segundo, su negación. No compartimos las críticas de Mourelatos respecto de esta asimilación (camino = tesis). La tesis, que, como toda tesis, se explicita más adelante, se completa, se refuerza; es un camino a recorrer. No es la tesis en sí misma el objeto que la diosa propone estudiar. Sobre este punto concordamos con Mourelatos (1970: 67) para quien en toda "investigación *[dízēsis]* "se reúnen informaciones sobre el objeto a estudiar". "Investigar", en Parménides, no tiene una significación especial. Cómo se ve en 8.6, "¿qué génesis le buscarás *[dizḗseai]*?"; *"dízēmai"* significa "buscar", "investigar", y lo mismo ocurre con el sustantivo *"dízēsis"* ("investigación"), aparentemente inventado por Parménides.[21]

Cada "camino de investigación" es entonces una vía que debe seguir la investigación[22] para desarrollar[23] el contenido supuesto o sugerido en la tesis respectiva.[24] Por consiguiente, tanto la tesis expuesta en 2.3 como la negación contenida en 2.5 son sendas posibilidades para "encaminar" la investigación, una de las cuales será eliminada en función de su contenido contradictorio, mientras que la otra se desplegará en una larga serie de características o propiedades o pruebas *(sḗmata)* que formarán parte del fr. 8.

La manera en que tanto la tesis como su negación proponen encaminar el pensamiento consiste en presentar un mensaje específico. La tesis, expuesta en 2.3, afirma o propone el hecho de ser, de estar presente ahora. Además, como ya vimos, ella confiere al hecho de ser un carácter necesario y absoluto. Estos dos aspectos resurgen, de una manera explícita, en 8.11, donde reaparece el *khreṓn esti* de 2.5b, pero referido ahora al hecho de ser: *"pámpan pelénai*[25] *khreṓn esti"*, "es nece-

21. El verbo indica una búsqueda profunda. Heráclito lo había utilizado para los buscadores de oro (fr. 22), y el famoso fr. 101 ("me busqué a mí mismo") hace alusión a la naturaleza profunda de uno mismo (Guthrie, 1965, I: 418) que, como toda "naturaleza", "prefiere ocultarse" (véase fr. 123).

22. Obsérvese que *"dizḗsios"* (*"de* investigación") es un genitivo *subjetivo*. Ocurre otro tanto con los otros genitivos que se relacionan con la noción de "camino": "los caminos de la noche y del día" (1.11), "el camino de la persuasión" (2.4), "el camino de todos" (6.9). Esto significa que los caminos del fragmento son vías que la investigación (sujeto) tiene a su disposición.

23. Preferimos evitar el término "deducir" o "suponer" para no comprometer a Parménides con procedimientos lógicos que serán sistematizados ulteriormente.

24. Cuando analicemos el fr. 6, veremos que este desarrollo *a partir* de la tesis original estará representado por la preposición *"apó"*.

25. *Pelénai* y *eînai* son sinónimos: véase el intercambio de estos verbos en 6.8 y en 8.44-45.

sario existir totalmente". Acá, el adverbio *"pámpan"* caracteriza al hecho de ser en forma total, absoluta, y la necesidad está señalada por *khreṓn esti.* En realidad, lo mismo había sido ya dicho en 2.5b, aunque negativamente, y, si admitimos que 2.3 y 2.5 son opuestos, podemos suponer que en el primer camino el desnudo *éstin* implicaba ya la necesidad del hecho de ser. En todos los casos, la necesidad se refiere al predicado, pero creemos que ella puede ser extendida al posible sujeto. Así consideraron la cuestión, por ejemplo, G. Buroni (1878: 334, n. 1), para quien 2.3 significa que *"essere è necessariamente"*, y Falus (1960: 273), quien, frente al no ser, coloca "la necesidad absoluta del ser".[26]

(d) La oposición entre la tesis y su negación

Si admitimos el carácter "único" del hecho de ser, no sólo apoyándonos en el maltratado *"hén"* ("uno") de 8.6,[27] sino basándonos en expresiones como *"oûlon mounogenés"* ("total, unigénito") (8.4) y "ninguna otra cosa es o será, aparte de lo que está siendo" (8.36-37), podemos sostener que la tesis de Parménides afirma la efectividad de una existencia *necesaria, absoluta y única*. Esta existencia, este hecho de ser, esta presencia, está planteada primero en forma positiva, es decir, en tanto cumple su rol de estar presente, casi tautológicamente; y luego, en una suerte de *reductio ad absurdum*, en 2.3b, mediante una doble negación que niega la posibilidad de su no existencia. Esta doble negación tiene por objeto reforzar la afirmación anterior,[28] es decir, la absolutización de la afirmación del hecho de ser. Por una parte Parménides afirma que hay lo que está siendo *(eón éstin)*; es éste su concepto fundamental, su tesis, la afirmación que justifica de por sí el lugar eminente que Parménides ocupa en la historia de la filosofía. Pero, por otra parte, si la tesis de Parménides se hubiese limitado a esta afirmación, habría podido sostenerse que, hipotéticamente (pues el resto del

26. Véase también V. Guazzoni Foà (1961: 39): "En el v. 2.3 hay no sólo la afirmación explícita de la existencia del ser, sino también aquella de la existencia necesaria del ser".

27. La tesis de Untersteiner (1958, I: *passim*) según la cual "el ser de Parménides no es uno, sino todo *[oûlon]*" encontró pocos seguidores. Así y todo, es evidente que Parménides nada dijo sobre "lo Uno" (Barnes, 1979: 20-21 y *passim*).

28. La doble negación es, "con relación a la afirmación simple, un rodeo, pero un rodeo a menudo muy útil, cuyo fin es el de confirmar y reforzar la convicción: yo consolido el valor de una afirmación negando su negación" (E. Morot-Sir, 1947: 369). Véase también C. Sigwart (1924: 200 ss.).

Poema lo refuta), además de lo que está siendo, hubiese podido "existir" otra cosa. Y bien, para evitar esta posibilidad, Parménides enuncia su primera tesis también en forma negativa. Nada que no sea el hecho de ser, puede existir, pues "no es posible no ser" (2.3b). Con este segundo enunciado, que no es sino una consecuencia del anterior,[29] todo el campo conceptual se encuentra cubierto, como muestra el resumen de la alternativa de 8.16: "existe, o no existe" *(éstin ẹ ouk éstin)*. Para Parménides, todo estudio exhaustivo de la realidad debe tener en cuenta, como "objetos" posibles de investigación (es decir, como posibilidades a priori), la existencia y aquello que no es la existencia y que, por eso mismo, merece llamarse "no-ser".[30] Todo cuanto corresponde al término de la alternativa que Parménides toma como punto de partida (la realidad de la existencia, del hecho de ser) se excluye del término contrario, y no hay una posibilidad intermedia. Parménides considera que el campo conceptual está constituido, a priori, sólo por dos términos o ámbitos, y no por una oposición básica en cuyo interior podría haber matices intermedios. Es éste el alcance de la tesis presentada en 2.3: por un lado, ella determina el aspecto positivo de la doctrina y, por otro, de inmediato, niega todo aquello que no respete la postulación del hecho de ser atestada en 2.3a. Si el punto de partida hubiese sido "lo blanco", Parménides habría negado no sólo "lo negro", sino también "lo rojo" o "lo verde", es decir, todo aquello que, al no ser "blanco", hubiese integrado el ámbito de lo "no-blanco". Ser y no ser no son nociones contrarias sino contradictorias.[31]

Esta incursión en la estructura dicotómica del pensamiento parmenídeo nos permite plantear un problema espinoso que no hemos tratado hasta acá con la atención que merece. Se trata de la relación que existe entre la tesis del fr. 2.3 y su negación, formulada en 2.5. Hay autores que afirman que 2.3a y 2.5a son expresiones contradictorias, mientras que 2.3b y 2.5b son expresiones contrarias. Éste es el punto

29. Según G. Ralfs (1964: 12), el valor de la conjunción *te kaí* de 2.3 se comprende recién al llegar a 6.1-2, cuando la correlación *"gàr... d"* ("pues... mientras que") refuerza la complementariedad que hay entre los dos hemistiquios. Véase también Tarán (1965: 191, n. 44): "La existencia implica la imposibilidad de la no-existencia".

30. Véase Simplicio, *Phys*. 116.23: " [Para Parménides] es evidente que lo que queda fuera de lo que es *[tò parà tò ón]*, no existe, y lo que no existe [no] es nada".

31. Si esto es así, "lo otro" del ser, descubiero por Platón en el *Sofista* como sustituto del no-ser, hubiese sido asimilado por Parménides a su noción de no-ser y el parricidio no hubiese tenido lugar. Si el crimen se cometió es porque, por razones meramente "cronológicas", Parménides no pudo defenderse...

de vista de Kahn (1968-1969: 707), de Mourelatos[32] y de G.E.R. Lloyd (1966: 104), de lo cual deduce este último que la alternativa entre 2.3 y 2.5 no es exhaustiva; pero su análisis, como señalara acertadamente J. Klowsky (1969a: 196), no tiene en cuenta las expresiones no modales, que son obviamente contradictorias. Así y todo, se nos ocurre que la lógica aristotélica demostraría que los enunciados de 2.3b y de 2.5b son también "contradictorios". La imposibilidad representada por *"ouk ésti"* ("no es posible") es contradictoria respecto de la noción de posibilidad, pero para que algo sea necesario, como postula *"khreǭn esti"* ("es necesario"), eso mismo debe ser antes "posible" (algo imposible no puede ser necesario). Si admitimos que *"adúnaton"* ("imposible") es un sinónimo de *"ouk éstin"*, y *"anagkaîon"* de "necesario", Aristóteles viene en nuestra ayuda cuando afirma que *"tò anagkaîon* (lo necesario*) kaì tò adúnaton* (lo imposible), [son] *antestremménos* (contradictorios)" (*De int.* 22b8). Como señalara Aubenque (1987: 109), Parménides "no hace sino aplicar, *avant la lettre*, la definición que Aristóteles dará de la necesidad, que es la imposibilidad de su contrario",[33] y, por esta razón, "en lo que concierne a la primera vía, él hubiera podido decir que «es, y que es necesario que sea»" (Aubenque, 1987: 109). Para Heitsch (1974: 143), "no es posible no..." *("es ist nicht möglich nicht...")* significa la necesidad *("die Notwendigkeit")* y Wiesner (1996: 116) comparte este punto de vista pues, para él, "no puede no ser" *("kann nicht nicht sein")* es sinónimo de "debe ser" *("muss sein")*. Cuando Parménides se expresa mediante alternativas exclusivas, sean éstas modales o no modales, quiere mostrar que piensa en nociones contradictorias. Un ejemplo sintomático se encuentra en 8.11, *"ē pámpan pelénai khreon ésti, ḗ oukhí"* ("es necesario o existir totalmente, o no"): el adverbio *"pámpan"* confiere carácter modal al verbo existir, y su negación es "no", o sea, su contradictoria.

En la negación de la tesis parmenídea hallamos nuevamente la sistematización absoluta que hemos encontrado ya en la tesis misma. Esta negación de la sistematización absoluta, como en el caso anterior, amplía el alcance de la tesis a la totalidad del campo conceptual e impide la aparición de todo nuevo elemento. La negación de la tesis pretende pensar que *"ouk éstin (eînai o eón)"* ("no se existe, no hay ser"), pero ella sostiene inmediatamente que, al mismo tiempo, *"khreǭn esti*

32. "En B2, en el enunciado de los dos caminos, las expresiones modales no se oponen como contradictorias, sino como contrarias" (Mourelatos, 1970: 71).

33. El autor se apoya sobre el texto de *Met.* V. 5. 1015a34-b2-3.

mḗ eînai" ("es necesario no ser"). Lo que se dice en el primer hemistiquio adquiere el matiz de la necesidad en el segundo.

(e) Diferencia estructural entre afirmación y negación

Hay, no obstante, *una diferencia esencial* entre la estructura de la tesis y la que resulta de su negación. En la tesis hay una afirmación, reforzada por una doble negación. En su negación hay el rechazo de un término, reforzado (con el agregado de la necesidad) por la afirmación de un término negativo. Esta disimetría, *fuertemente* didáctica, nos lleva a estudiar el sentido de la tesis de Parménides, así como el alcance de su negación.

Los dos caminos de investigación, que contienen la tesis de Parménides y su negación, se ocupan, *a la vez,* tanto del ser como del no-ser.[34] En el primero (es decir, el que la diosa enuncia primero, en 2.3, que es la tesis originaria) se afirma que hay ser y que es imposible no ser. En el segundo (2.5, que es la negación de la tesis) se afirma que hay no-ser y que es necesario no ser. Por consiguiente, sostenemos que no tiene sentido hablar de un "camino del ser" como opuesto a un "camino del no-ser", pues en ambos caminos se habla del ser y del no-ser;[35] la diferencia entre ambos consiste en que, en un caso, se afirma el hecho de ser y se niega la no existencia y, en el otro, se niega el hecho de ser y se afirma el hecho de no ser. Si se persiste en hablar de caminos del ser y del no-ser habría que calificar al primero como "camino del ser que es" y al segundo como "camino del no ser que es" (o "del ser que no es"). Vale decir que la diferencia entre ambos caminos no está dada por los términos que los componen (que son prácticamente los mismos) sino por la manera en que ellos están relacionados, es decir, en el tipo de predicación que se establece entre el ser y el no ser. En el caso del primer camino tenemos una afirmación *(eón [o eînai] éstin)* y una doble negación *(ouk esti mḕ eînai)*, que, en nuestro análisis, es equivalente a una afirmación.[36] Pero como hemos visto en la página 80, hemos cons-

34. Usamos los términos "ser" y "no-ser" por comodidad. El paciente lector que ha seguido hasta acá nuestro texto sabe que con esos términos hacemos alusión al hecho de ser, a la existencia, a la realidad efectiva de una presencia, y a sus negaciones.

35. Por eso preferimos hablar de "primera tesis" y de "negación de la tesis" o, como veremos más adelante, de "camino de la Verdad" y de las "opiniones".

36. "Para que una doble negación sea aquivalente a una afirmación, es necesario que entre lo verdadero y lo falso no haya una tercera solución posible y, así, que el principio del

truido la expresión *éstin eón* (o *eînai*) a partir de una analítica del desnudo *éstin*, que produjo, *él mismo*, su único "sujeto" posible.

En el segundo hemistiquio (2.3b), en cambio, la fórmula *mḕ eînai* es directamente el "sujeto" del impersonal "es necesario". Vale decir que, en su conjunto, el primer camino sostiene que *de eón* (o de eînai) *sólo podemos afirmar que "es", y de* mḕ eón *(o* mḕ eînai) *sólo podemos afirmar que "no es"*. El camino que sostiene esta tesis acompaña a la verdad (2.4). *La estructura primaria del camino de la verdad consiste entonces en afirmar o predicar una noción con respecto a ella misma*: ella establece el ser del ser y el no-ser del no-ser.[37] No caben dudas: se trata de una tautología o, si se prefiere, del principio de identidad; pero sin la postulación de esta tautología todo tipo de pensamiento es imposible.

En el segundo camino, en cambio, ocurre exactamente lo contrario, pues se trata de la negación de esta tesis. Tenemos en él el rechazo de un término positivo *(ouk éstin [eón o eînai])* y la afirmación de una noción negativa *(khreṓn esti mḕ eînai)*. En este segundo camino, de *eînai* (o de *eón) se dice que "no es"*, y de *mḕ eînai* se dice que "es necesario". Este camino es incognoscible (2.6): es el camino del error. *La estructura primaria del camino del error está constituida por la afirmación o la predicación de un concepto respecto de su propia negación*: establece el no-ser del ser y el ser del no-ser.[38] Esta disimetría entre la estructura conceptual de la tesis y de su negación esconde una diferencia mucho más profunda, esencial para la comprensión del pensamiento de Parménides.

La tesis, expuesta por el primer camino, está formulada, podemos decir, en un solo plano: tanto la afirmación como la doble negación se llevan a cabo entre nociones similares (véanse los esquemas propuestos en las notas al pie de página). En ambos casos hay una noción que se desdobla y que se "predica" o se "atribuye" a sí misma (razón por la cual hemos hablado, formalmente, de una tautología). Se atribuye el ser al ser y se dice: hay ser; se atribuye el no ser al no ser y se dice: no es posible no ser. La tesis está ubicada en un plano básico, fundamental. Decimos "básico" porque este nivel servirá de base para el razonamiento ulterior. Se podría decir que esta tesis es *la* tesis de Parménides, la única.

---

tercero excluido sea admitido explícitamente" (Morot-Sir, 1947: 371). Es el caso de Parménides.

37. Si simbolizamos, didácticamente, con X los términos "positivos" *(eînai, éstin, eón, khreṓn esti)* y con Y los "negativos" *(ouk éstin, mḕ eînai, mḕ eón)*, el primer camino obedece al esquema "XX e YY".

38. Según la simbolización propuesta en la nota anterior, la estructura del segundo camino sería "YX y XY".

Por esta razón, su negación, representada por el segundo camino, es, en cambio, *secundaria* respecto de ella. El Poema de Parménides es un ejemplo eminente del *carácter secundario y derivado que reviste toda negación respecto de la afirmación.* Esta jerarquía se explica de la manera siguiente.

En un sistema como el de Parménides, hay un concepto primordial: el hecho de ser, la existencia, presentado de entrada por el desnudo *éstin*, y aclarado luego. Todo aquello que no responda a esta presencia, no existe.[39] La única "existencia" de lo que no existe (existencia provisoria, podría decirse) consiste en su presencia en fórmulas como "nada", "no-ser", etc., en el seno de la argumentación: su única realidad reside en la negación de lo único real; es un mero nombre vacío. Este esquema es privativo del pensamiento de Parménides. No es el caso de otros sistemas filosóficos, en los cuales la nada o la negación han tenido un rol positivo. En la filosofía de Hegel, por ejemplo, el ser es la tesis y la nada la antítesis, pero a pesar de esta oposición que hace de la nada algo secundario respecto del ser[40] (sería el antiser, ya que es una antítesis), "la intuición o el pensamiento de la nada tiene un sentido; los dos son diferentes y, por consiguiente, la nada existe en nuestro pensamiento y en nuestra intuición" (Hegel, 1929: 67).

La filosofía de la existencia reconoce también la positividad de ambos principios, si bien ellos se hallan radicalmente opuestos; la existencia humana está suspendida en la nada y es en este desarraigo donde ella encuentra la posibilidad de una filosofía auténtica (Heidegger, 1929: 20). En consecuencia, esta primacía de la nada confiere autonomía a la negación, que no es forzosamente el aspecto negativo de una afirmación sino una expresión independiente: "La condición necesaria para que sea posible decir «no» es que el no ser sea una presencia perpetua en nosotros y fuera de nosotros, y que la nada asedie al ser" (Sartre, 1943: 47).[41]

39. El "extremismo" de Parménides es tal que no se atreve a formular la negación del ser en forma afirmativa, lo cual hubiese sido posible: "el no ser *es* el no ser". No obstante, el fr. 8 presenta algunos ejemplos de negaciones referidas a términos que implican, a su vez, una negación: "[lo que está siendo] no es divisible" (8.22), "[lo que está siendo] no es deficiente" (8.33). Así y todo, Parménides jamás habría suscripto la frase con la cual Platón parafrasea su pensamiento: "lo que no es *[tó mḗ ón]* es realmente *[óntǭs]* no ser *[mḗ ón]*" (*Soph.* 254d).

40. Como escribió J.-P. Sartre (1943: 51).

41. Ciertos filósofos de la corriente analítica, situados en general en los antípodas de la filosofía de la existencia, están de acuerdo con ella sobre este punto y admiten incluso la existencia de "hechos negativos". "Hay realmente hechos negativos" (Ryle, 1929: 80). *Contra*, véanse notas 43 y 44.

Todo es diferente en Parménides, cuya absolutización del hecho de ser (que es lo único que se puede captar sin que su realidad pueda cuestionarse) se expone sea por una afirmación, sea por una doble negación. En Parménides *la negación* es el rechazo *de la afirmación*. Varios autores siguieron su ejemplo, si bien nadie llegó al extremo parmenídeo. Haremos alusión en los pasajes siguientes a algunos autores que han encarado la negación como secundaria respecto de la afirmación. Para H. Bergson (1907: 305), por ejemplo, "lo que se percibe es la presencia de una cosa o de otra, y nunca la ausencia de lo que fuere", y, por consiguiente, como había ya observado H. Höffding,[42] "negar consiste siempre en dejar de lado una afirmación posible" (Bergson, 1907: 311). Esta postura encontró sus defensores más entusiastas en dos lógicos eminentes: W.T. Krug (1806, I: 118) y C. Sigwart (1924: 155). El primero había planteado así el problema: "Ninguna negación puede concebirse sin la concepción concomitante de una afirmación, pues no podemos negar que algo existe sin tener una noción de la existencia que negamos". Este apoyo de la negación *sobre* la afirmación correspondiente fue señalado también por Sigwart, para quien "el objeto de la negación es siempre un juicio formulado o intentado".[43] Esta posición es una consecuencia de la tesis según la cual, en la realidad, nada puede fundamentar un juicio negativo,[44] y es por ello que la negación queda relegada a un plano subjetivo o psicológico. Así, según J. Thiede –que parece basarse en F.A. Trendelenburg (1870, I)–, "el ser en el cual nos encontramos, la realidad dada, está compuesto por simples hechos positivos;[45] la negación tiene su origen gracias al pensamiento y no existe sino en el pensamiento" (Thiede, 1883: 6).[46] Finalmente, como curiosidad, podemos agregar que se encuentran posiciones similares en algunos pensadores de la India. Prabhakara, por ejemplo, no admite la realidad metafísica de la negación y, por esta razón, el problema no existe tampoco desde el punto de vista epistemológico (Mookerjee, 1935: 409).

42. "El juicio negativo supone siempre el juicio positivo correspondiente" (Höffding, 1901: 374).

43. J.D. Mabbot (1929: 72) comparte esta opinión: "El fundamento *real* del juicio negativo es el juicio afirmativo correspondiente [...]; la negación es, entonces, subjetiva".

44. "En la experiencia completa de la aprehensión de la verdad, no hay juicios negativos" (Mabbot, 1929: 73).

45. Véase T. Hobbes (1655, II: 7).

46. Véase también el § 4.0621 del *Tractatus* de L. Wittgenstein (1989): "El signo '-' no corresponde a nada en la realidad".

En este sistema, la negación no es sino la ausencia de un hecho cognoscible y, en consecuencia, la negación de una negación "debe suponer lo que debe ser negado" (Das, 1942: 134).

El razonamiento de Parménides evoluciona en una atmósfera similar. La afirmación de *éstin*, como subrayara Jantzen (1976: 115), "constata un hecho (*Tatsache*, «un estado de cosas»)". La afirmación es primordial y la negación se apoya *sobre* (es decir, "su-pone") la afirmación correspondiente. Por esta razón sostenemos que mientras la tesis –o sea, el primer camino– se sitúa en un solo plano, la tesis negada –el segundo camino– supone *dos* planos: la afirmación y su negación. Es justamente este hecho el que hace que el segundo camino de Parménides sea condenado en función de su *contradicción interna*. Para comprender el alcance de esta contradicción debemos tener en cuenta el hecho de que la tesis de Parménides, precisamente porque es una *tesis*, es una afirmación. Pero, en virtud de su objeto, se trata de una afirmación privilegiada, excepcional, única:

> La palabra "ser" supone la afirmación implícita de que el objeto designado por ella, existe; si toda palabra pronunciada expresa una realidad, la palabra "ser", entonces, expresa, por así decir, una realidad al cuadrado. (Verdenius, 1967: 112)

Apoyándonos sobre la pertinencia de esta afirmación de Verdenius, afirmamos que el simple *"éstin"* no es un término neutro. Es un término "afirmado", cuyo valor "fuerte" se exhibe en el resto del Poema. Podemos traer a colación el punto de vista de Kahn (1968-1969: 252): "Toda afirmación en indicativo implica normalmente una aserción, y una aserción significa una pretensión de verdad *[claim of truth]*". En Parménides, *éstin* es el contenido exclusivo del primer camino y, en tanto tal, reaparece cuando se recapitula sobre el único *mûthos* que queda, una vez eliminado el camino erróneo. Este *mûthos* es una palabra que es, a la vez, una afirmación: *"hos éstin"* ("que hay"). Y bien: el desnudo *éstin*, en tanto afirmación, puede ser verdadero o falso; pero Parménides no puede sino constatar que es verdadero ya que su negación es imposible, y por esta razón *éstin* se erige en fundamento de su sistema. El despliegue ulterior del término en un "sujeto" y un "predicado" permite exhibir las "pruebas" *(sémata)* de su carácter necesario y absoluto en el extenso fr. 8. Pero no debe olvidarse que "predicado" y "sujeto" son indisociables, pues sólo hay lo que está siendo, y sólo lo que está siendo es. Como afirmara A. Baumann (1906: 41): "El predicado es lo que se piensa con el sujeto". *Pa-*

ra Parménides, tanto el simple éstin *como el simple* eînai *significan: hay ser, el hecho de ser existe, se está siendo.*

Si tenemos en cuenta este análisis, vemos de inmediato que la negación de la tesis de Parménides (= *ouk éstin* [*eón*]) es *una combinación de afirmación y de negación*: ella niega *(ouk éstin)* una afirmación *(eón)*. Si nuestro análisis precedente es correcto, decir *"éstin"* supone afirmar el hecho de ser. Por consiguiente, al afirmar –como lo hace la negación de la tesis– que *"ouk éstin [eón]"*, afirmamos que *no existe el ser que existe*, pues la noción de existencia es inseparable de *eón*, y de *ese* eón *que existe postulamos la no existencia*. Dicho de otro modo: en la negación de la tesis hay una mezcla de nociones positivas y negativas (véase la simbolización propuesta en la nota 37), de ser y de no-ser, pues cuando decimos que "no hay ser", decimos que el ser existe *y* que no existe.

El alcance de esta segunda tesis fue captado maravillosamente por el enemigo más feroz de Parménides, el único filósofo que decidió, polémicamente, encaminarse por el segundo camino: Gorgias. Según este autor, "si el no-ser existe, existirá y, al mismo tiempo, no existirá, pues, en tanto pensamos que no existe, no existe; pero como él es no-ser, existirá" (Sexto, *Adv. Math.*, VII. 64).[47] En esta contradicción intrínseca se sitúa el error de la negación de la tesis, que no respeta el principio postulado por la tesis misma: *el concepto de ser sólo puede ser afirmado o predicado respecto de sí mismo.*

Pero todo se agrava cuando la negación de la tesis dice también que "es *necesario* no ser". No sólo se trata ahora de la afirmación de una noción negativa, sino de la necesidad de la existencia de esta noción, de la postulación de la realidad efectiva del no-ser, opuesta a la imposibilidad señalada en 2.3b. En función de cuanto hemos argumentado hasta acá, debe reconocerse que, en Parménides, la existencia de un término negativo respecto del hecho de ser representa ya una contradicción, pues el hecho de ser es afirmativo y no puede ser negado. Tiene razón Cornford (1935: 208) cuando afirma que "las palabras «lo inexistente» (el no ser absoluto) no pueden pronunciarse en manera alguna sin contradecirse uno mismo". En la mejor tradición parmenídea, Bergson (1907: 314) afirmaba que "por el solo hecho de decir «el objeto A», ya le atribuyo una suerte de existencia". En consecuencia, "pensar el objeto A como inexistente es pensar, de entrada, el objeto, y, por consiguiente, pensarlo existiendo" (Bergson, 1907: 309), y sustituirlo luego por otro objeto,

47. Según Guthrie (1965, III: 196), en este pasaje Gorgias razona "con términos ultraparmenídeos".

que es su negación. Esto nos muestra que "todo objeto negativo posee un momento positivo", como dijera G. Kahl-Furthmann (1968: 129): aquel en el cual se considera el objeto en cuestión y se le asocia la partícula "no" para obtener la negación correspondiente.

Pero ocurre que, según los postulados parmenídeos, no es posible afirmar negativamente un término referente al hecho de ser (porque no es posible no ser), y 2.5b cae en esta contradicción. Una negación que se refiere al hecho de ser sólo puede ser negada, como se ve en 2.3b. Incluso en el fr. 8, donde Parménides se ocupa de las "pruebas" o "propiedades" del hecho de ser, hay una larga serie de términos negativos, pero éstos suponen, en el origen, una negación.[48] Las dos negaciones se neutralizan y Parménides no viola su propio principio que consiste en afirmar los términos positivos y negar los negativos, cuando se trata del ser.

Esta contradicción implícita ya en los términos negativos referidos al ser se encuentra reforzada –con el matiz modal de la necesidad– en el segundo hemistiquio del segundo camino (2.5b). Volvemos a encontrar acá la mezcla de ser y de no-ser de 2.5a y afirmamos: "es necesario no ser". En su totalidad, entonces, este segundo camino combina, mezcla, intercambia, las nociones de ser y de no-ser, predicando una de la otra, atribuyendo a cada concepto el contrario ("no hay [ser]", 2.5a; "es necesario no ser", 2.5b). Para hacer esto, la negación de la tesis debe suponer la tesis misma, que había postulado los dos conceptos (pero que había establecido, a la vez, las reglas del juego: predicar cada noción respecto de sí misma).

Por esta razón afirmamos que el segundo camino es secundario con relación al primero: toda negación del hecho de ser *supone* el hecho de ser y decide negarlo. De la misma manera como alguien que no sabe qué es lo blanco no puede negarlo (en efecto, ¿qué sentido tendría la expresión "lo no-blanco" para quien ignora qué es "lo blanco"?), así como un ateo es alguien que niega que eso que se considera o se llama "dios"

48. Por ejemplo, "inengendrado" (*agénẹton,* 8.3): en "engendrado" está implícita la idea de nacimiento que, para el ser absoluto, implica provenir del no-ser. El prefijo "*a*" ("in") de "*agénẹton*" niega este nacimiento, que se opondría a la perennidad del hecho de ser. Parménides puede entonces decir que lo que es, es inengendrado, pues esto significa que él es "in-in-perenne"; *ergo,* lo que es, es perenne. Otro tanto ocurre con *anọ́lethron*: indestructible = in-in-sólido; luego, el hecho de ser es sólido. *Atremés* y *akíneton*: in-móvil = in-in-fijo; luego el ser está fijo. *Anarkhon* y *ápauston:* in-temporal = in-imperenne; *ergo,* lo que es, es perenne. Según Fränkel (1951: 402, n. 12), incluso en ese caso se trata de dobles negaciones.

pueda existir, toda pretendida negación del hecho de ser debe partir de una comprensión de la noción del hecho de ser. Pero las analogías y la tentación de encontrar ya en Parménides una suerte de "argumento ontológico" se terminan acá, ya que todo tipo de negación podría ser legítima si la noción negada no existiese (para mucha gente, por ejemplo, dios no existe, y podría imaginarse que lo blanco no existe); en el caso del hecho de ser, esto es imposible: *negar que se es es autonegarse.* Que "algo sea, no siendo" –según la sutil fórmula de G. Imbraguglia (1979: 99)– no tiene sentido.

(f) ¿Por qué la negación de la tesis es imposible?

Después de haber expuesto la tesis y su negación (y de haber expresado sendos juicios de valor: a la primera "acompaña la verdad", mientras que la segunda es "completamente incognoscible"), Parménides intenta justificar por qué una debe adoptarse como camino válido y la otra debe dejarse de lado. No debe extrañarnos que Parménides comience por exponer las razones que condenan la negación de la tesis, pues son precisamente estos elementos los que justifican la necesidad de la tesis misma. En efecto, la imposibilidad de no-ser (cuya necesidad pretende proponer la negación de la tesis) hará del hecho de ser una evidencia necesaria. Parménides, si se quiere, inventa el razonamiento por el absurdo: la imposibilidad de la negación de la tesis demuestra la validez de la tesis originaria.

El v. 7 del fr. 2, que sigue inmediatamente al juicio negativo que la diosa expresa acerca del segundo camino, comienza por la fórmula *"gár..."* ("pues..."). Esta partícula suele tener sentido causal; en efecto: en el v. 7 comienza la exposición de las razones que hacen que la segunda tesis sea completamente incognoscible, desconocida:[49] "pues *[gár]* no conocerás *[gnoíe̱s]* ni mencionarás *[phrásais]* lo que no es *[tó ge mè̱ eón]* (pues no es posible)".[50] El núcleo de la expresión es la fór-

49. El término griego es *panapeuthéa*, forjado a partir del verbo *punthánomai* ("estar al tanto", "informarse", "conocer"). En 8.21 Parménides utilizará *ápustos* con el mismo sentido: "incognoscible", referido a la eventual corrupción de lo que es. En Homero, estos términos tienen también valor activo: "ignorante" (*Od.* 1.242; 3.88, 184). En el caso de Parménides, afirmar que la segunda tesis es completamente ignorante ofrecería una perspectiva inquietante...

50. Wiesner (1996: 165-166) subraya con fuerza el valor de *"gár"* en este pasaje.

mula *"tó ge mḕ eón"*,[51] objeto directo de los verbos "conocer" y "mencionar" y antecedente de la frase parentética ("... no es posible"). En esta fórmula, *mḕ eón* resume el contenido de la negación de la tesis: es la negación *(mḕ)* de lo que es *(eón)*, cuyo contenido es sinónimo de *mḕ eînai* (no ser), y cuya necesidad precisamente postula 2.5b. En otros pasajes del Poema Parménides utilizará, siempre como sinónimos, *"ouk eón"* ("lo que no es") y *"mēdén"* ("nada").[52] En tanto que noción contradictoria de *eón*, *mḕ eón* posee sus mismas características, pero negadas: en vez de ser posible, es imposible; en vez de ser absolutamente, no es en absoluto. En otros términos: se trata de dos caminos contradictorios: en el fr. 2 "hay afirmación absoluta, o negación absoluta" (Schwabl, 1953: 412). La negación de la tesis, como observara Becker (1937: 142), "es el complemento negativo absoluto *[bloss]*" del primer camino. No-ser, en Parménides, es un no-ser absoluto, pero como no hay un término medio entre ser y no-ser, todo tipo de no-ser "relativo" queda también excluido (en caso contrario, Platón no habría escrito el *Sofista* para inventarlo).[53] Como sólo hay ser, toda negación del hecho de ser (relativa, absoluta, provisoria) es imposible. *Mḕ eón* es el término contradictorio de *eón* y, como ocurre en toda oposición *contradictoria*, no hay términos intermedios. El campo conceptual está dividido en dos regiones: ser y la negación del ser, y como esta última es imposible, sólo queda la primera.

A pesar de la insistencia de Parménides por presentar su pensamiento en esquemas a priori dicotómicos (que se convierten luego en monádicos, pues un elemento queda eliminado), hay autores que han creído descubrir "matices" dentro de cada miembro de la alternativa. Es el caso de Verdenius (1942: 42), que ve una diferencia entre "la Nada absoluta" *(mēdén)* y "lo que no es" *(mḕ eón)*. También Loenen (1959: 24) se opone a que *mḕ eînai* represente un no-ser absoluto, pues la expresión se refiere, según él, al mundo fenoménico, concreto, no necesa-

51. La partícula *"ge"* puede no traducirse pero quizá juege un papel importante en este pasaje, ya que resalta el carácter demostrativo del artículo *tó* (véase p. 98).

52. El exhaustivo razonamiento de 8.7-10 muestra con evidencia que todos estos términos son sinónimos. Véase también Mondolfo (1964: 313): "La antítesis entre *eón* y *mēdén*, *mḕ eón*, e incluso *ouk eón*...".

53. Platón es un lector sutil de Parménides. En efecto: cuando en el *Sofista* comienza la crítica de la posición de Parménides, él parte de la noción de "no ser absoluto" (*tò mēdamôs on*, 237b), pero pocas líneas después suprime al adverbio y ataca simplemente al "no-ser", pues sabe que, para Parménides, todo eventual no-ser es ya absoluto.

rio. Se nos ocurre que para refutar estas pretendidas sutilezas basta con examinar el intercambio de esos términos en diferentes pasajes del Poema; ello muestra que Parménides dice exactamente lo mismo acerca de *mẹdén*, de *mẹ̀ eón* y de *mẹ̀ eînai.*[54] Como veremos más adelante, nada puede afirmarse acerca de una pretendida teoría de Parménides sobre el mundo fenoménico. O este problema no le interesó, o dejó a sus lectores/oyentes la pesada tarea de proponer una teoría coherente (es decir, respetuosa del único camino posible) respecto del mismo.

Dijimos que en la expresión *tó mẹ̀ eón* de 2.7 encontramos la mezcla de ser y no ser propia de la negación de la tesis, pero debemos agregar que el artículo neutro "*tó*" acentúa la contradicción. Parménides utiliza raramente el artículo para sustantivar las nociones de "lo que está siendo" o de "lo que no está siendo", y probablemente haya una suerte de asimilación en su espíritu entre el artículo y un eventual "*ti*", "algo". R.J. Ketchum (1990: 172), por ejemplo, propone traducir *tò mẹ̀ eón* por "*what is not anything*", "lo que no es algo", como si el artículo particularizase cierta existencia. Además, la posición eminente que el artículo ocupa en la frase, reforzada por la partícula "*ge*", que, en cierto modo, separa el artículo del participio que él "sustantiva", llamó también la atención de varios estudiosos. W. Bröcker (1965: 57), por ejemplo, afirma el carácter demostrativo del artículo y no duda en sostener que acá es sinónimo de "*toûto*", "esto", y Hölscher (1969: 80, n. 37) afirma que "el artículo, con el participio, no significa acá la sustantivación, sino que pone de relieve la generalidad del predicado: «una cosa» o «algo» (que no es)". El mismo autor descubre esta generalización en el fr. 4.2, pero en relación con el concepto opuesto: "no podrás obligar a lo que está siendo a estar separado de lo que es". Finalmente, para J. Klowski (1977: 113), la partícula "*ge*" absolutiza *mẹ̀ eón*, que deviene así el "no-ente absoluto".[55]

Es verdad que se encuentran en Parménides ejemplos del uso arcaico del artículo como demostrativo,[56] pero eso no supone que este matiz se halle forzosamente aquí. Hay pasajes, es cierto, en los cuales

54. Que *mẹ̀ eón* y *mẹdén* son sinónimos surge de 8.7-10: lo que está siendo no puede surgir de "lo que no es *[mẹ̀ eón]*", pues no puede comenzar "de la nada *[mẹdén]*". En lo que respecta a *mẹ̀ eînai* y *mẹdén*, véase la equivalencia entre 2.3b, "no es posible no-ser *[mẹ̀ eînai]*" y 6.2a, "la nada *[mẹdén]* no existe".

55. Para Ruggiu (1975: 215) también, *mẹ̀ eón* equivale a "la nada absoluta".

56. Según W. Kranz (1916: 1172), "el artículo tiene fuerza *«deiktische»*" (demostrativa) por ejemplo en 8.60: "este" *("tón")*.

es imposible decidir si estamos ante un artículo o ante un pronombre demostrativo o relativo.[57] En 8.37, por ejemplo, *"tó ge Moîr'epédesen"* ("la Moira *lo* obligó"), donde la partícula *"ge"* nos recuerda nuestro pasaje, se trata sin duda de un relativo. A pesar de todo, el caso que nos ocupa, 2.7, es más problemático,[58] pues *tó* podría ser simplemente el artículo neutro del participio. No obstante, sea artículo o pronombre, *tó individualiza* el concepto al cual se refiere y, si aplicamos a Parménides la analítica del *Sofista* de Platón[59] (que se refiere, además, a Parménides), vemos que el artículo singular implica la unidad de aquello a lo que se refiere (así como el artículo plural hace alusión a la multiplicidad), es decir que el artículo "señala" algo como "una cosa" o como "varias cosas". Sea como fuere, si ya la fórmula *mè eón* es en sí una contradicción (pues combina afirmación y negación), el agregado de *"tó ge"* no hace sino reforzarla.

57. El caso típico es 8.58, *"tôi d'heterôi"*. En 6.1, el *tó* que precede a *légein* era un relativo, según Diels (1903: 143) y según Gomperz (1924: 7). Después de nuestro restablecimiento de un segundo *tó* en el mismo verso, esta opinión es insostenible (véase Cordero, 1979: 24-25).

58. Algunos autores, como Calogero (1932: 16), sin pronunciarse al respecto, traducen este *"tó"* como si fuera un demostrativo: *"non potresti conoscere* quel che *non é"*.

59. Véase el pasaje 238d-e.

CAPÍTULO V

La tesis de Parménides, el pensamiento y el discurso

La tesis de Parménides afirma que lo que está siendo es, que hay ser. El hecho de presentar esta certeza como un camino a recorrer sugiere que a partir de ella un razonamiento bien orientado, metódico, deberá explicitar su riqueza, deducir las consecuencias últimas que supone su aceptación e, incluso, eventualmente, justificarla. Ya la presentación de la tesis en el fr. 2 anunciaba que era un camino para pensar, y vimos que el contenido de ese pensamiento se expresaba mediante un discurso (o, si se prefiere, una frase atributiva) en el cual la verdad resultaba del tipo de predicación que se establecía entre los términos. Vale decir que ya desde el fr. 2 (e incluso desde la presentación alegórica de la tesis al final del fr. 1) Parménides establece una relación entre un "objeto", el pensamiento del mismo y su expresión por medio del discurso.

Ahora bien: los vv. 3 y 5 del fr. 2 mostraron que este "objeto" tenía carácter absoluto y necesario, pues su negación era imposible. Una consecuencia se impone, entonces: el pensamiento y el discurso no podrán prescindir de él. Más aún: será *necesario* pensar y decir que siendo se es, que hay ser, que lo que existe, existe. Una parte del fr. 8, así como los dos primeros versos del fr. 6, se encargan de mostrar tal necesidad.[1] En efecto, si nada existiese, nada habría para pensar. "Sin lo que está siendo *[eón]*", dice Parménides, "no encontrarás el pensar"

1. Wiesner (1996: *passim*) ha demostrado fehacientemente que el fr. 3, "lo mismo es ser y pensar", juega un rol esencial en este razonamiento, y que el mismo es "la premisa de la teoría del conocimiento de B 2.7-8 y de 6.1a" (p. 162). Nosotros relativizamos el valor de este fragmento, y Wiesner tiene razón cuando dice que "el rol de B 3 en la argumen-

(8.35-36). “¿Por qué?”, podría preguntar el alumno a su maestro. “Porque lo mismo es pensar y aquello por lo cual hay pensamiento” (8.34). Pensamiento y ser son indisociables. El pensar reconoce una sola causa (y es en virtud de ella que hay pensamiento): el hecho de ser, que es su único objeto. Es gracias a él que se “encuentra” el pensar. Analicemos ahora en forma detallada este pasaje del Poema, pues en él se encuentran los fundamentos de la teoría parmenídea del conocimiento.

(a) El pensamiento se expresa *gracias* al ser

El texto griego de los vv. 34 a 36 del fr. 8 no es tan uniforme como pretende señalar el aparato crítico de la edición clásica de Diels. Por esa razón, una consulta directa de la tradición manuscrita nos ha llevado a modificar en un aspecto la versión aceptada unánimemente hasta el presente. Las dos únicas fuentes del pasaje son Simplicio (la totalidad del pasaje en *Phys.* 86, 87 y 143) y Proclo (los vv. 35 y 36a en *In Parm.* 1152). El v. 34 no ofrece mayores problemas y puede traducirse de la manera siguiente: “es lo mismo pensar y aquello por lo cual *[hoúneken]*[2] hay pensamiento *[esti nóēma]*”. En el v. 35, en cambio, hay una variación menor en la tradición manuscrita[3] pero hay también una diferencia importante entre las versiones de Proclo y de Simplicio que cambia radicalmente el sentido del pasaje y que, creemos, soluciona varios problemas. Veamos este punto. En el v. 35 los intérpretes han aceptado en forma unánime la preposición “*en*”[4] como acompañante del relativo *(hōi)* y han traducido, con ligeras variantes, “*en* el cual está expresado”. Nosotros nos inclinamos por “*eph’*” (= “*epí*”)[5] y traducimos “*gracias* al cual está expresado”. El resto del pasaje (los vv. 36 y 37) no

---

tación es dejado en la más completa oscuridad por Cordero” (Wiesner, 1996: 200). La razón de nuestra desconfianza es simple: este breve texto nos ha llegado aislado de todo contexto (véase también la opinión coincidente de Tarán, 1965: 42 y 198, quien duda en aceptar una interpretación literal del mismo) y sólo lo hemos tenido en cuenta cuando sus términos reaparecen unidos (y, a nuestro juicio, aclarados) en otros pasajes, especialmente en 8.34. Véase en p. 104 el comentario de este pasaje.

2. Véase en p. 103 la justificación de esta traducción.

3. “*Pephōtisménon*” (“iluminado”, “aclarado”) en lugar de “*pephatisménon*” (“expresado”). Nosotros seguimos, como todos los intérpretes, la segunda posibilidad.

4. Esta lectura se encuentra sólo en Simplicio.

5. Esta versión está en todos los manuscritos griegos de Proclo pertenecientes, no obs-

ofrece problemas mayores. Analicemos ahora en detalle este pasaje capital.

Vimos que en estos versos hay una relación entre el hecho de ser, la expresión del mismo y el pensamiento. En el v. 34, el término *"hoúneken"* admite dos significaciones diferentes: como sinónimo de *"hoû héneka"* ("aquello por lo cual") tiene sentido adverbial-causal; como sinónimo de *"hóti"*, en cambio, admite los dos usos normales de este término: completivo ("que") y causal ("porque"). En Homero hay varios ejemplos del empleo adverbial causal[6] y del valor causal simple.[7] El sentido completivo, en cambio, sólo está presente cuando se trata de verbos que suponen como complemento una oración completiva (*Od.* 5.216, *oîda,* "saber"; *Od.* 7.300, *noeîn*, "pensar"), pero nunca respecto de un sustantivo. Como éste es el caso de 8.34, es muy probable que *hoúneken* no posea en esta ocasión valor completivo, si bien hay autores que han sostenido lo contrario.[8]

La utilización precedente en el v. 8.32 del mismo término con un valor evidentemente causal (*hoúneken ouk ateleúteton,* "porque no es ilimitado") y, antes aún, en 8.13, de su sinónimo *toû heíneken* con el mismo valor,[9] nos permite afirmar que la significación del término en

---

tante, a familias muy diversas (véase *Plato Latinus*, ed. R. Klibansky y L. Labowsky, 1953: XXXVI), lo cual da a entender que estaba ya en el original. Ella aparece también en la traducción latina de G. de Moerbeke (Proclus, *Commentaire sur le* Parménide *de Platon*, 1985: XXV), que se apoya en un texto ya muy antiguo. J.M. Dillon sostiene que esta versión "tiene la ventaja de permitirnos discernir con certeza y claramente el texto griego original (*Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, 1987: XLIV). El códice más importante entre los que contienen esta traducción latina (*Ambrosianus* A 167 sup.) conserva en griego las citas de Parménides y la lectura *"eph' hôi"* aparece con claridad en el folio 189 v[a] (véase Proclus, *Commentaire sur le* Parménide *de Platon*, 1985, II: 426). Sobre el valor de este manuscrito, véase Klibansky y Labowsky (1953: XII), y C. Steel (Trad. de G. de Moerbeke (1985) de Proclus, *Commentaire sur le* Parménide *de Platon*, 1985: 3*), para quien "el *Ambrosianus* es el testigo más importante de la tradición, pues es el que más se acerca al arquetipo". Este autor afirma también que "los términos en griego han debido encontrarse en el modelo" (ídem: 4*).

6. Por ejemplo, *Od.* 3.61: "Permite que cumplamos aquello por lo cual *[hoúneka]* estamos acá".

7. Por ejemplo, *Il.* 9.505: "Ate tiene pies ligeros; es por eso *[hoúneka]* que llega antes que todas".

8. Es el caso de Conche (1996: 128), quien traduce: "el pensamiento que «hay»"; Cassin (1999: 89): "y el pensamiento que «es»" y Gómez-Lobo (1985: 113): "y el pensamiento de que es".

9. Véase Tarán (1965: 103): *"toû heíneken* significa *«because of which»"*.

8.34, como han afirmado Diels (1897: 85), K. von Fritz (1945: 237), Wiesner (1996: 151) y otros, es "es lo mismo pensar y aquello por lo cual hay pensamiento". Esta significación podría deducirse también del comentario de Simplicio al pasaje 8.34-37 ("si existe eso en virtud de lo cual el pensamiento existe, es evidente que se trata de algo inteligible, pues es a causa de lo inteligible que existen el pensar y el intelecto"; *Phys.* 144.22-24)[10] y ofrecería una explicación plausible del nexo causal *gár* que completa el pasaje. "Aquello por lo cual hay pensamiento" es, evidentemente, una paráfrasis de *eón* (o de *eînai*).

Los versos siguientes ofrecen las razones de esta afirmación: *"Pues* sin lo que está siendo *[eón]* [...] no encontrarás el pensar". La incógnita se ha develado: "lo que está siendo" es sinónimo de "aquello por lo cual hay pensamiento". Sin lo que es, pensar no tiene fundamento, pues (*gár*, 8.36), como observa Parménides como conclusión de este razonamiento, *sólo hay lo que está siendo* (en efecto, "no existe ni existirá ninguna otra cosa además de lo que está siendo *[eón]*" (8.36-37). El pensamiento está condenado a ser pensamiento de lo que es: *"Denken heißt: Seiendes denken"* (Hoffman, 1925: 8). Nada queda fuera de lo que está siendo.

Podemos agregar, entre paréntesis, que estos vv. 8.34-37 nos ofrecen el único contexto en el cual puede ubicarse toda interpretación posible del escueto fr. 3,[11] "pues lo mismo es pensar *[noeîn]* y ser *[eînai]*".[12] Si comparamos este enigmático texto, palabra por palabra, con 8.34, podemos afirmar que "pues lo mismo es pensar" *(tò gàr autò noeîn estin)* en el fr. 3 equivale a "lo mismo es pensar" *(tautón d'esti noeîn)* (8.34); y "y ser" *(te kaì eînai)* encuentra un eco en "y aquello por lo cual hay pensamiento" *(te kaì hoúneken esti nóēma)*. "Ser" es "aquello por lo cual hay pensamiento".[13] Hay identidad entre pensar y ser, pero toda interpretación idealista queda excluida, pues la prioridad la tiene el ser. El hecho de ser es la causa del pensar[14] y por ello todo pensamien-

10. Sobre las citaciones de Parménides que se encuentran en Simplicio, véase A. Stevens (1990).

11. Acerca del fr. 3, véase nota 1, en este capítulo.

12. O. Vuia (1961: 82) propuso incluso colocar el verso que constituye el fr. 3 entre 8.33 y 8.34, en tanto premisa de 8.34 ss.

13. Wiesner (1996: 162) rechaza la similitud aparente que habría entre el fr. 3 y 8.34 pues, según él, en el primer caso se trata del aspecto gnoseológico de la teoría y, en el segundo, del aspecto ontológico.

14. *"Eón* es la *conditio* de *noeîn"* (Fritz, 1945: 238). "El pensamiento implica aquello por lo cual hay pensamiento" (Mansfeld, 1964: 85).

to es necesariamente pensamiento del ser. En la fórmula "pensamiento del ser" el genitivo es evidentemente objetivo, pues el hecho de ser es el objeto del pensamiento. Si así no fuera, compartiríamos la extravagante idea de E.D. Phillips (1955: 558), según la cual "la totalidad del ser piensa en su propia totalidad". Ser y pensar están en relación muy estrecha, pero en otro sentido: "Yo sólo percibo lo que está presente, y lo que está presente es lo único que percibo" (Heitsch, 1971: 428).

En el centro de este razonamiento claro y preciso, la frase relativa que contiene el pronombre *"hôi"* ("el cual", "lo cual", en dativo) juega un rol esencial, y, por esa razón, su estructura suscitó ardientes polémicas. W. Leszl (1988: 309, n. 40) no duda en afirmar que "mientras el resto [del pasaje] es claro, el significado del inciso *«en hô̱i pephatisménon esti»* no lo es". Partamos de la versión aceptada en forma unánime (versión que, como dijimos, no compartimos), tal como la acabamos de encontrar en Leszl. La interpretación que más se aproxima al pensamiento de Parménides es la que sostiene que lo que es se encuentra enunciado *(pephatisménon, de phatízo)* en el pensamiento. Si es así, *en hô̱i* se refiere al pensar y el sujeto del participio es *tò eón*: "Sin lo que está siendo tú no encontrarás el pensar, *en el cual* [lo que está siendo] está expresado". Esta versión, no obstante su coherencia con el pensamiento de Parménides,[15] no ha encontrado prácticamente seguidores. Quizá su sintaxis "retorcida" –como dijera Verdenius (1942: 39)– hizo que se la dejara de lado, pues, en ella, el relativo *(hô̱i)* precedería a su antecedente *(tò noeîn)*.

Intentemos entonces respetar el orden de los términos (o sea, colocar primero el antecedente y luego el relativo) y considerar, un tanto imaginativamente, que el participio "expresado" hace alusión al pensamiento, y que el relativo retoma "lo que está siendo". Es la posición clásica de Diels (1897: 37), que ha tenido numerosos partidarios. El esquema general de esta estructura de los términos es la siguiente: "sin el ser, en el cual está expresado, no encontrarás al pensar". Así han traducido entre otros Verdenius *("you will not find knowing apart from that which is, in which is utterly"*, 1942: 40) y Tarán (*"without Being, in what has been expressed, you will not find thought"*, 1965: 86). Bormann (1971: 84) adopta esta manera de ver las cosas pues "el conoci-

15. En efecto, esta versión sostiene que, como pensar y la causa del pensamiento son lo mismo, sin lo que es (es decir, sin la causa del pensamiento) no se encuentra el pensamiento, en el cual, precisamente, se expresa lo que es. Además, la prioridad del ser sobre el pensamiento resulta reforzada, pues si no hubiese lo que es, nada podría expresarse en un pensamiento, pues el pensamiento es la expresión de lo que es.

miento del ser está comunicado o expresado en el ser", y Meijer (1997: 83) justifica a su vez esta traducción pues, según él, *"thinking is in being"*. Ante estas posibilidades debemos decir que la relación entre lo que está siendo y el pensamiento no surge claramente de la frase relativa de 8.35. En efecto, ¿cómo el pensamiento, o un pensamiento, podría estar expresado, expuesto o comunicado, en lo que es? El ser es la causa del pensar, y el efecto no puede estar expuesto o expresado en la causa. Lo que es no puede incluir el pensamiento; si así no fuera, el riesgo del idealismo sería enorme, pues lo que se piensa sería, cuando en realidad Parménides, que no es Gorgias,[16] dice lo contrario: lo que está siendo, se piensa.

Como la versión tradicional nos colocaba en un callejón sin salida (pues la estructura que más se adaptaba al pensamiento de Parménides era "torcida", y aquella que parecía impecable desde el punto de vista sintáctico no concordaba con lo que Parménides proponía), hemos adoptado el texto transmitido unánimemente por todos los manuscritos de Proclo, *"eph'* (y no *en) hội"*. Varias razones apoyan nuestra elección. La frase relativa hace referencia a una enunciación, a la expresión de algo, y cuando en griego se trata de nombrar algo se utiliza la fórmula *epí* (*eph'*, en nuestro caso) más dativo. Cuando en griego se quiere expresar que "X aplica a A el nombre B", se usa esta fórmula: "X *nombra* (es decir, pone un nombre) B *sobre (epí)* A" (Mourelatos, 1970: 184). El complemento en dativo expresa el objeto que recibe el nombre o, si se trata de una frase en voz pasiva, el nombre con el cual se llama al objeto.[17] Se trata del matiz causal de la preposición *epí* (el *Lexicon* de Liddell-Scott-Jones recoge varios ejemplos *s.v. epí* en la sección III: *"various causal senses"*, especialmente el parágrafo 5, *"on names"*), pues el objeto es considerado *la causa* del nombre que se le aplica, y este nombre es "llevado" como si se tratara de algo que se soporta sobre los hombros, como una etiqueta (*epí* significa también "[llevar] encima": "so-[portar]"). Parménides mismo nos da un ejemplo evidente en el fr. 9: "aquello que tiene sus propios poderes fue nombrado gracias a éstos o a aquéllos". Según Woodbury (1958: 149), esta interpretación que proponemos surge naturalmente de la paráfrasis de Simplicio (*Phys.* 31, 5-6): "lo frío se llama [así] gracias *[epí]* a lo denso": "La

16. Como se sabe, Gorgias decide encaminarse polémicamente por el camino prohibido por Parmenides y dirá que todo lo que se piensa, es (véase fr. 3 § 77-82).

17. Véase Platón, *Parm.* 147d: "Pronuncias cada uno de los nombres *sobre* algo *[epí tini]* ?"; *Soph.* 218c: "El hecho *sobre* el cual *[eph'hội]* hablamos".

expresión *onomázein epí tini* («poner un nombre sobre algo») se usa para expresar una relación entre los nombres y la realidad".

Este mismo valor de *epi* más dativo está presente en el texto que proponemos adoptar en 8.35. El participio *pephatisménon* hace alusión al hecho de pensar (es el pensamiento lo que está expresado) y el relativo retoma la noción de *eón*. La actividad intelectual es posible gracias a lo que es, que le sirve de base y que es exhibido gracias a la enunciación. La enunciación *(légein, phatízein, phrázein)* concreta el pensar en "pensamientos" *(noḗmata)*, pero el soporte del pensamiento es lo que está siendo, que es la "materia" de todo pensamiento. El v. 8.35 pone en evidencia este hecho: el pensar se expresa (se concreta) *ep' ónti*, "gracias" (o "a causa": *epí* nunca pierde su fuerza causal)[18] *a lo que es*. Esta idea está expresada en la frase relativa *"eph'hội"*, que es la lectura que proponemos adoptar. Sin lo que está siendo (*aneû toû eóntos*, 8.35, al cual se refiere el relativo *hội*), el pensar no existe.[19] Éste es el sentido de 8.34-36: "Pensar y aquello por lo cual hay pensamiento, son lo mismo; pues sin lo que está siendo, *gracias* a lo cual *[eph'hội]* él está enunciado, no encontrarás el pensar".[20] En otros términos: el pensar no existe sino cuando expresa algo sobre lo que está siendo. Y como "ni hay, ni habrá, otra cosa aparte de lo que está siendo" (8.36-37), el pensamiento tiene un solo correlato: lo que es. Cuando de lo que se piensa o de lo que dice el ser está ausente, sólo hay palabras vacías, "nombres" engañadores (8.52), cuyo conjunto forma parte de las opiniones.

Esta relación necesaria entre lo que está siendo y el pensamiento, a la que se agregará el discurso en los vv. 6.1-2, vuelve a aparecer en forma negativa en 8.8-9: "No es afirmable *[phatón]* ni pensable *[noetón]* que no existe *[họs ouk éstin]*". Una vez más, Parménides se expresa sin sujeto, lo cual no debe extrañarnos: a esta altura del Poema ya se sabe que lo único que existe es lo que está siendo, y que por eso es necesario pensarlo y expresarlo. La negación de la tesis, que pretendía afirmar que no existe lo que está siendo, debe ser abandonada *necesariamente*: "Se ha decidido, por necesidad, que uno quede como impen-

18. A propósito de nuestra lectura, Stevens (1990: 48-49) afirma que "este valor causal de *epí* se encuentra también en el *hoúneken* de 8.32 y en el *toû heíneken* de 8.13".

19. Sin hacer alusión a nuestra lectura del texto, Wiesner (1987, II: 187) llega a una versión bastante similar: "El pensamiento está expresado en el interior [es así como interpreta este autor la preposición *en*] del pensamiento, pues nada hay fuera del ser".

20. Un análisis más detallado de nuestra posición se encuentra en Cordero (2004 : 5-13).

sable e innombrable (pues no es el camino verdadero) y que el otro exista y sea auténtico" (8.17-18). La noción de necesidad retoma la imposibilidad negada del fr. 2. La necesidad suponía una posibilidad a priori. Esta necesidad de decir y de pensar que lo que está siendo es, se encuentra formulada al comienzo del fr. 6.

Los vv. 34 a 36 del fr. 8 han indicado la relación indisoluble que se establece entre lo que está siendo, el hecho de pensarlo y la posibilidad de expresarlo en un discurso. Podríamos decir, sin riesgo de exagerar, que la filosofía encuentra su justificación en ese pasaje. Todo sistema filosófico pretende expresar en un discurso un pensamiento respecto de la realidad. Parménides muestra, por primera vez (si alguien lo precedió, no quedan textos para afirmarlo), que el pensamiento y el discurso deben captar y expresar lo que es; en caso contrario, están condenados a errar, a divagar, a reproducir ilusiones, deseos, opiniones. Y para Parménides "lo que es", "lo que está siendo" *(eón)*, es inseparable de su existencia, pues sólo hay lo que está siendo. Parménides nada dice sobre los despliegues eventuales ulteriores del pensamiento filosófico; él pone las bases de toda reflexión posible: nada puede investigarse si no se parte de la base de que lo que está siendo es, de que el hecho de ser caracteriza (¿cómo?, cada filósofo dará su respuesta) a lo que está siendo. Y esto es así por una razón muy simple: porque hay ser y la nada no existe. Los primeros versos del fr. 6 exponen esta evidencia.

(b) Se debe decir y pensar que siendo, se es

El texto de Parménides conocido hoy como fr. 6 completa las formulaciones encontradas en el fr. 2 y las pone en relación con las dos maneras privilegiadas de captar lo que está siendo: el pensamiento y el discurso. La trilogía ser-pensar-decir que hemos visto en los vv. 34 a 36 del fr. 8 había ya encontrado su fundamento en este fr. 6.[21] El contenido de este fragmento provee una serie de elementos esenciales para la comprensión del pensamiento de Parménides y, como fue el caso del fr. 2, resulta curioso que, durante más de un milenio, ningún autor clási-

21. Si bien nunca sabremos en qué orden se encontraban en el original de Parménides las diecinueve citas que hoy consideramos "fragmentos", dado el carácter metodológico de la presentación de su filosofía, hay textos que vienen forzosamente antes o después de otros (véase el capítulo "Presentación de Parménides"). No caben dudas entonces de que el texto llamado hoy "fragmento 6" precede al fragmento 7, y que éste continúa directamente en el fr. 8.

co haya considerado oportuno citar algunos de sus pasajes (salvo que citas eventuales se hayan perdido). En efecto, este fr. 6 –que, como veremos, será la fuente de todo tipo de malentendidos– llegó hasta nosotros exclusivamente gracias a Simplicio. Si este comentador de Aristóteles no hubiese tenido la idea brillante de citar estas escasas nueve líneas del Poema, ignoraríamos hoy por qué Parménides justifica la necesidad de decir y de pensar que hay ser y por qué, al mismo tiempo, teme que el futuro filósofo se deje tentar por un camino (o sea, por un método) erróneo, que ignora esta necesidad. Una sola vez cita Simplicio el pasaje completo (o sea, nueve versos). La cita se encuentra en su comentario a la *Física* de Aristóteles (p. 117, líneas 4-13). Una parte del pasaje (el comienzo del fr., vv. 6.1a-2a) figura también en el mismo trabajo (p. 86, 27-28); y un fragmento del final del texto, las líneas 6.8-9a, había sido ya citado en la página 78, 3-4.

El texto comienza por exponer en forma directa, clara y distinta, la necesidad de decir y de pensar que lo que está siendo, es. El primer término del pasaje es un impersonal, *khrḗ*, "es necesario". Nada se opone a que los infinitivos "decir" y "pensar" sean los sujetos de "es necesario". Para llegar a esta conclusión hay ante todo que restablecer el texto original de Simplicio (quien, suponemos, transcribió fielmente el original de Parménides), pues desde 1835 hasta la fecha[22] se sigue una versión corregida de él, en la que *uno solo* de los infinitivos, "decir", está precedido por el artículo *tó* ("el"), lo cual llevó a un número considerable de eruditos a considerar que ese *tó* no era un artículo sino un demostrativo, y a construir la frase como si ésta dijera: *"esto [tó]* es necesario decir y pensar...".[23] En el texto original de Parménides, tal como fue citado por Simplicio, cada infinitivo está precedido por un artículo y no tiene sentido entonces hablar de dos demostrativos; cada *tó* es simplemente el artículo que precede al infinitivo sustantivado: *khrḕ tò légein tò noeîn,* o sea, "es necesario [el] decir y [el] pensar".

La historia de la desaparición del segundo infinitivo a partir de 1835 es curiosa y merece ser relatada, pues ella nos muestra que la comprensión de los textos clásicos suele depender de "detalles" ajenos a sus autores. En efecto, fueron S. Karsten y C.A. Brandis quienes pro-

22. Nosotros hemos expuesto hace años este texto original (Cordero, 1979), pero pocos autores nos han escuchado.

23. Un solo ejemplo será suficiente: *"Questo bisogna dire et pensare..."* (G. Giannantoni, 1988: 211, n. 7). La misma construcción se encontraba ya en Diels (1903: 153) y en Cornford (1933: 99).

pusieron reemplazar por un *"te"* el *"tó"* que precedía a *"noeîn"*, y que había sido transmitido en forma unánime por todos los manuscritos de Simplicio.[24] Karsten (1835: 77) consideró que la "reduplicación" del artículo (pues había ya un *tó* que precedía al infinitivo *"légein"*) resultaba "vulgar" y transformó en *"te"* el segundo *"tó"*.[25] C.A. Brandis (1835), por su parte, propuso no sólo cambiar el *"tó"* de *noeîn* por *"te"*, sino también por *"se"* el *"tó"* de *"tò légein"*, según una sugerencia del profesor Grauert. De ahí en adelante, la conjetura de Karsten-Brandis se impuso, pues reaparece en trabajos fundamentales como los de F.M. Riaux (1844: 210), F.G.A. Mullach (1845: 114) y H. Stein (1864-1867: 783), hasta que Diels completó la tarea de desinformación al invertir los términos del debate en el aparato crítico de su edición de 1882: *"te noeîn libri* [es decir, los manuscritos originales], *tò noeîn Karsten"*. Diels debió haber escrito lo contrario: *"te noeîn Karsten, tò noeîn libri"*.[26] Este error ocasionó, como señalara con lucidez P.A. Meijer (1997: 118-121), *"a little philological tragedy"*. Desde que hemos restablecido el segundo *tó*, como dice el mismo autor, "el problema está resuelto",[27] pues toda esperanza de considerar al término como demostrativo no tiene sentido.[28]

Tò légein y *tò noeîn* ("[el] decir y [el] pensar") son entonces los sujetos del impersonal "es necesario" *(khrḗ)*,[29] pero ambos infinitivos tienen un objeto directo. Es necesario decir y pensar algo. ¿Qué? Que lo

24. Debo esta información al profesor Leonardo Tarán quien, hace ya varios años, me puso al tanto del verdadero texto del v. 6.1a. Una consulta posterior de todos los manuscritos de Simplicio que contienen este texto me permitió corroborar la exactitud de su información.

25. Kahn (1988: 261) comparte el punto de vista de Karsten: el segundo *tó* sería consecuencia de un error de un copista, que repitió el primero allí donde Parménides había escrito *te*. La aplicación de este tipo de intuición a otros pasajes del Poema produciría efectos muy curiosos...

26. Una explicación detallada de esta tragedia filológica se encuentra en Cordero (1987b: 19-20).

27. Inexplicablemente, un año antes de esta afirmación optimista de Meijer, Wiesner (1996: 8-18), quien estaba al tanto de nuestro restablecimiento del texto original (Wiesner, 1996: 10), continuaba apoyando el carácter demostrativo de *tó* (ídem: 8-18).

28. Cassin (1980: 54) afirmó que J. Bollack y H. Wismann fueron tentados por esta posibilidad. Ambos "propusieron dar al artículo su pleno sentido demostrativo". Esta posición no llegó a concretarse, y Cassin (1995: 557, n. 9) admite hoy amablemente que, "convencida por Néstor Luis Cordero, abjuro del *te* que retuve en *Si Parménide*".

29. Es verdad que es más común encontrar su uso como sujeto de verbos impersonales infinitivos sin artículo, pero en Parménides se encuentra también la utilización, como

que está siendo, es *(eòn émmenai)*. Este contenido necesario del pensamiento y del discurso es la tesis de Parménides. *Émmenai* es la forma eolia del infinitivo épico de *eînai*,[30] o sea que la frase *eòn émmenai*, en discurso directo, tendría esta forma: *eòn ésti*. Como ya habíamos anunciado, el desnudo y aislado *éstin* aparece, en este fr. 6, acompañado por su sujeto *eón*, "lo que es", "lo que está siendo". No se trata de una novedad. Ya vimos que el *único* sujeto indudable posible de "es" es "lo que está siendo", pues se impone por sí mismo, una vez que se ha captado el alcance del "es" como tesis básica y fundamental de todo filosofar. Pero Parménides no se limita a presentar su tesis, sino que afirma que el pensamiento y el discurso deben admitirla *necesariamente*. ¿Por qué? Porque la negación de la tesis es inconcebible, inimaginable, inexpresable. Es la imposibilidad de admitir la negación de la tesis la que le confiere carácter absoluto y necesario. Como nada hay que no esté siendo, algo que no estuviese siendo sería impensable e inexpresable, y, por ello, es necesario decir y pensar que sólo lo que está siendo es. Parménides expone la imposibilidad de seguir el camino negativo en los vv. 7 y 8 del fr. 2.

(c) Imposibilidad de pensar y de decir lo que no está siendo

En 2.7-8 vemos aparecer por primera vez en Parménides la relación que ya hemos analizado al comienzo del fr. 6 y que reaparecerá en varios pasajes del Poema: la que se establece entre el hecho de ser (o, negativamente, entre la noción de no ser) y diferentes modos de referencia verbal o conceptual respecto del hecho de ser. Los vv. 7 y 8 del fr. 2 afirman que el camino que expone la tesis negativa es completamente incognoscible "porque no conocerás lo que no es (pues es imposible) ni lo mencionarás *(oúte gàr án gnoíe̱s tó ge mḗ eón [ou gàr anustón] oúte phrásais)*". Este pasaje se ocupa de "lo que no es", de "conocer" *(gignóskein)* y de "mencionar" *(phrázein)*. Si tenemos en cuenta otros sinónimos de estas nociones, ya vimos que esta trilogía apareció en 6.1 (*"eón, noeîn, légein"*; "lo que está siendo; pensar; decir") y que la encontraremos en 8.7-9 (*"eón, éstin, noeîn, phánai"*; "lo que está siendo; es; pensar; decir"), en 8.17 (*"hodós [ho̱s éstin], noeîn [anóeton], ono-*

sujeto, de infinitivos *con* artículo: véase fr. 6.8, *tò pélein*, que es indudablemente sujeto, coordinado a *ouk eînai* ("ser y no ser").

30. Véase *Il.* 2.249.

mázein [anónumon]"; "camino [que es]; pensar [impensable]; nombrar [innombrable]") y en 8.34-36 (*"áneu toû eóntos, noeîn, phatízein"*; "sin lo que es; pensar; decir"). En todas estas expresiones los términos referidos al hecho de "pensar" y al hecho de "expresar" son sinónimos. Respecto de "pensar", sólo encontramos *"noeîn"* y *"gignóskein"*, que, en Parménides, son equivalentes. Tanto Verdenius (1942: 35) como Tarán (1959: 135) y Mansfeld (1964: 57, n. 1) están de acuerdo en este punto. Untersteiner es de la misma opinión, pero las razones que da para explicar la presencia en Parménides del verbo *"gignóskein"* ("conocer") no nos parecen pertinentes.[31]

En lo que se refiere a la expresión del hecho de ser, los cinco verbos que hemos enumerado *(phrázein, légein, phánai, onomázein, phatízein)* no son ciertamente sinónimos, pero denotan matices similares de la posibilidad de referirse oralmente, mediante un discurso, a lo que está siendo. *"Phrázein"* acentúa la posibilidad de "señalar", de "mostrar" (Mourelatos, 1965: 261) –con palabras, especialmente–, mientras que *"onomázein"* se refiere al hecho de dar un "nombre", razón por la cual Parménides reserva este verbo para la vía del error, en la cual la realidad es suplantada por palabras vacías. *"Légein"* no tiene una significación especial en Parménides: como para todo griego, el verbo significa "decir" algo significativo; mientras que *"phánai"* y *"phatízo"* aluden a un "decir" en el sentido de emitir palabras.

Y bien, Parménides prohíbe "señalar y conocer lo que no es", "lo que no está siendo". Hay varias maneras de explicar esta interdicción, pero ya el primer camino había afirmado que no es posible no ser. *Por consiguiente*, es imposible también señalar, mencionar, conocer, pensar, etc., lo que no es. Esta relación entre la doble negación del primer camino (2.3b) y la imposibilidad de referirse (verbal o mentalmente) a lo que no es reaparece en la expresión parentética "pues no es posible"[32] de 2.7. Mourelatos (1970: 23, n. 36) considera que esta expresión (por intermedio de *gár*) ofrece la explicación de la imposibilidad de conocer lo que no es, no la imposibilidad de lo que no es. Otros autores partidarios de la misma posición traducen la expresión por *"non e fattibile"* (Untersteiner, 1958: 131) o por *"it cannot be consumated"* (Mourelatos, 1979: 9). No caben dudas de que *"anustón"* puede tener esta

31. Según este autor, Parménides habría debido escribir *"nooíęs"* ("pensarás") pero, para respetar la métrica, utilizó *"gnoíes"* ("conocerás") (Untersteiner, 1958: CVIII, n. 28).

32. Seguimos la lectura de Simplicio en vez de *ephiktón* ("accesible"), transmitido por Proclo. Sobre esta preferencia, véase Diels (1897: 67).

significación de "realizable",[33] pero en la terminología filosófica de los siglos V y IV es el sentido de "posible" el que predomina. En el fr. 2 de Meliso encontramos la expresión *"ou gàr aeì eînai anustón"*, que Albertelli (1939: 230) traduce por "no es en efecto *posible* que siempre sea" y Kranz por *"denn unmöglich kann immerdar sein"* (en Diels-Kranz, 1903, I: 271), y la misma significación reaparece en el fr. 7 (3): *"all'oudè metakosmethênai anustón"* ("ni es *posible* que cambie de estructura" (Albertelli, 1939: 235); "tampoco es *posible* que cambie de organización" (Bernabé, 1988: 186). En Diógenes de Apolonia encontramos la expresión *"hos anustòn kállista"* (fr. 3), con el sentido de "del mejor modo posible" (Kirk *et al.*, 1983: 440) y en Demócrito (fr. 279) la fórmula *"málista tôn anustôn"* significa "en la medida de lo *posible*" (Solovine, 1928: 153) o "con la mayor largueza *posible*" (Bernabé, 1988: 325 n. 63). En Anaxágoras, finalmente, aparece una expresión idéntica a la de Parménides: *"ou gàr anustòn pánton pleío eînai"* (fr. 5), cuyo sentido es "no es *posible* que haya algo más que el todo".[34] Lo mismo ocurre en Parménides. En 2.7 *"ou[k] anustón"* retoma la imposibilidad de no ser formulada por 2.3b. El "sujeto" de la expresión es *"tó ge mè eón"*; es "lo que no es" que no es posible, y por eso no se lo puede mencionar ni conocer.

Todo cuanto se pretenda atribuir a lo que no está siendo queda huérfano de referencia. Parménides razona de esta manera: el camino que pretende afirmar el no-ser es completamente incognoscible (*panapeuthéa*, 2.6). ¿Por qué? *Porque* es imposible referirse mental o verbalmente a lo que no es. ¿Por qué? *Porque* no hay no ser. La partícula causal *gár* de 2.7 explica la causa de la imposibilidad de seguir el segundo camino de investigación, o sea, de adoptar la negación de la tesis.[35] Pero que no hay no ser estaba ya postulado en la primera tesis. Por esta razón puede afirmarse sin riesgo alguno que el razonamiento de Parménides es circular, si bien su círculo nada tiene de vicioso. Él mismo lo dice: "es común para mí por donde comience, pues ahí regresaré nuevamente" (fr. 5).

El v. 6.1a afirma la *necesidad* de decir y de pensar que lo que está siendo, existe. Esta necesidad es una novedad pues hasta acá sabíamos que no ser no era *posible;* la necesidad había sido postulada del contenido erróneo de la segunda vía: "no-ser es necesario". Ahora es-

33. Véase por ejemplo Jenofonte, *Anab.* I. 8.11.

34. Bernabé (1988: 262) traduce: "es imposible que haya algo mayor a todas las cosas".

35. Wiesner (1996: 165) subraya la fuerza del término *gár* en este pasaje.

ta necesidad pertenece a la primera tesis, que así se ha enriquecido. Se ha pasado de la posibilidad ("[no] es posible [no] ser", 2.3b) a la necesidad. Sabemos ahora que la tesis "*éstin*" es necesaria pues, como dijimos, el desnudo *éstin* se despliega en "*éstin eón*", "siendo, se es". Pero esta primera tesis se ha enriquecido también en otro sentido. Mientras que en el fr. 2 su presentación se había desplegado en un nivel, digamos, "ontológico", el comienzo del fr. 6 extrae una primera consecuencia en el plano, digamos, "gnoseológico" o "referencial": como sólo existe X, es necesario pensar y expresar ese X.[36] El discurso y el pensamiento ocupan un lugar de privilegio en el sistema de Parménides, pero ellos dependen de un contenido ontológico, determinado por el camino de la verdad. Sólo lo que existe es pensable y expresable por un *lógos*. Y como la presencia de lo que está siendo es absoluta y necesaria, todo pensamiento y todo discurso debe referirse necesaria y absolutamente a eso que es.

Vale decir que el comienzo del fr. 6 retoma, en forma afirmativa, la relación entre lo que está siendo, el decir y el pensar, pero a la prueba negativa presentada en 2.7-8 ("no conocerás ni mencionarás lo que no está siendo") agrega un fundamento positivo básico: hay que decir y pensar que siendo se es, "porque es posible ser, mientras que la nada no existe". Esta nueva formulación de la tesis, en su aspecto afirmativo y doblemente negativo (o sea, nuevamente afirmativo), aparece en el segundo hemistiquio de 6.1 y en el primero de 6.2. Veamos cómo Parménides presenta nuevamente su tesis en el fr. 6.

36. Esta manera de presentar las cosas excluye todo tipo de interpretación idealista, alentada por una lectura aislada del problemático fr. 3, "ser y pensar son lo mismo". Como observara A. Levi (1927: 270), Parménides "no dice que sólo lo pensable existe, sino que sólo lo que existe es pensable".

Capítulo VI

Presentación de la tesis y de su negación en los fragmentos 6 y 7

Hemos visto en los capítulos precedentes que la tesis de Parménides y su negación están representadas por dos caminos de investigación, uno de los cuales, que corresponde a la tesis, es válido, o sea, transitable, mientras que el otro, que corresponde a la negación de la tesis, es un atajo que no conduce a ninguna parte. Después de haber presentado ambos caminos en el fr. 2, Parménides retoma su formulación en el fr. 6. La presentación de ambos caminos es ahora un tanto diferente, pues los caminos han sido ya propuestos como posibilidades, a priori, dignas de ser tenidas en cuenta. Se trata ahora de mostrar que uno de ellos se impone necesariamente, pues ofrece las bases de todo pensamiento y de todo discurso, mientras que el otro deberá ser abandonado, pues contiene una contradicción interna.

El fr. 6 expone esta nueva formulación, pero sus interpretaciones difieren sensiblemente según los estudiosos. *Todos* los intérpretes admiten que, después de haber expresado la necesidad de pensar y de decir que lo que está siendo es (fr. 6.1a), el fr. 6 vuelve a exponer la tesis y su negación, o sea, los dos caminos de investigación presentados ya en el fr. 2. Pero las divergencias comienzan cuando se trata de precisar *en qué versos están formulados ambos caminos.* Un análisis de la enorme bibliografía consagrada a este tema nos permite afirmar que hay, en realidad, dos interpretaciones posibles. La inmensa mayoría de los estudiosos encuentra en el segundo hemistiquio del v. 1 del fr. 6 (o sea, en 6.1b) la formulación de la tesis (es decir, del primer camino), y en el primer hemistiquio del v. 2 del fr. 6 (o sea, en 6.2a) la formulación de la negación de la tesis (es decir, del segundo camino). Esta posición se apoya fundamentalmente en la presencia del término "nada" *(me̱dén)* en 6.2a, que demostraría que este camino se ocupa "del no-ser". *Vale*

decir que según estos intérpretes hay ya *una formulación de dos caminos en los dos primeros versos del fr. 6.* Una consecuencia secundaria de esta interpretación tiene efectos devastadores para la comprensión de la filosofía de Parménides, pues a partir del v. 3 del fr. 6 aparece indudablemente la presentación de un nuevo camino de investigación y, como estos intérpretes habían encontrado ya dos caminos al comienzo del fr. 6, un "tercer camino" aparece naturalmente.

Unos pocos intérpretes (entre los cuales nos contamos) encuentran también en el fr. 6 la formulación de dos caminos de investigación (o sea, de la tesis y de su negación), pero en este caso, la presentación del primer camino se lleva a cabo *en el conjunto* 6.1b-6.2a, es decir, al final del v. 1 y al comienzo del v. 2. En los dos primeros versos del fr. 6, entonces, aparecería un solo camino. La presencia del término *"medén"* en el v. 6.2a retomaría, en este caso, la fórmula *"mè eînai"* del v. 2.3b, en el cual Parménides afirmaba que "no es posible *no ser*". En este caso, como de la "nada" se dice que "no existe", el v. 6.2a reformularía así la doble negación de la tesis positiva, o sea, del primer camino. Para esta posición, *el comienzo del fr. 6 presenta un solo camino*, el verdadero. El nuevo camino que Parménides presenta inmediatamente a continuación es, entonces, el *segundo*. Un "tercer camino" no tiene cabida, ni teórica ni prácticamente. Veamos en forma detallada los vv. 6.1b y 6.2a, pues es en ese pasaje donde se decide el destino del número de "caminos" que encontraremos en Parménides.[1]

(a) 6.1b-6.2a retoma el primer camino de investigación

La fórmula que concluye el primer verso del fr. 6 (segundo hemistiquio de 6.1 = 6.1b) continúa naturalmente (... *gár*... "pues", "porque") en la primera parte del verso siguiente (primer hemistiquio de 6.2 = 6.2a) (... *d'*...). Se trata de una sola fórmula, repartida en dos versos en función de la métrica: *"esti gàr eînai / medèn d'ouk éstin"*. Las variaciones que se encuentran en la tradición manuscrita no son importantes. Ya dijimos que la única fuente del pasaje es Simplicio pero, como es sabido, varios manuscritos de su texto han llegado hasta nosotros.

1. Un observador imparcial diría que esta cuestión es impertinente, pues cuando Parménides presenta las dos posibilidades en el fr. 2 dice que ellas representan los "únicos" *(moûnai)* caminos de investigación. Los "únicos" caminos son sólo dos.

En 6.1a, los códices *Laurentianus* 85.1 (B) y *Riccadianus* 18 (C) presentan *"esti* tò *eînai"*. Respecto de 6.2a, en vez de *"me̱dèn d'"* hay códices que presentan el texto corrupto *"me̱deoid'"*, que no quiere decir nada (pero que incitó la imaginación de Vitali, 1977: 35, quien propuso leer *"mè̱ d' oîd'"*, *"ma non vedo"*) pero que se explica por la transliteración en minúscula en un momento dado de los manuscritos primitivos, escritos, como se sabe, sólo en mayúscula.

Antes de pronunciarnos acerca de la (o "las") tesis formulada en este pasaje, debemos analizar la estructura sintáctica de 6.1b-6.2a. Las interpretaciones difieren esencialmente según el valor que se dé a los verbos conjugados *"esti"* y *"ouk éstin"*, cuyos sujetos son *"eînai"* y *"me̱dén"*. La cuestión principal es la siguiente: el verbo *ésti* ¿posee el mismo valor en 6.1b y en 6.2a? En 6.1b, como el sujeto de *ésti* es un infinitivo, *eînai*, el verbo tiene que poseer valor potencial: "es posible..."; en 6.2a, en cambio, el sujeto es un infinitivo, *me̱dén*, y, dado que no hay ningún atributo, el verbo tiene en ese caso, generalmente, sentido existencial. Ante este hecho, hay autores que se han apoyado en esta diferencia y han traducido el verbo en forma diferente en ambos casos (posición A), mientras que otros autores no tienen en cuenta estos matices (posición B) y consideran que la traducción debería ser la misma en los dos versos.

La posibilidad B surge con claridad ya en las primeras traducciones del Poema: *"namque est ens, nihil vero non esse"* (Karsten, 1835: 35), *"car l'être existe et le non-être n'est rien"* (Riaux, 1844: 211), *"denn das Sein existirt, das Nichts existirt nicht"* (Diels, 1897: 35) y reaparece en traducciones más modernas, *"there is Being, Nothing is not"* (Tarán, 1965: 54), *"denn das Vorhandensein ist vorhanden, Nicht aber is nich vorhanden"* (Klowski, 1969b: 414), *"car il y a être, et rien il n'y a pas"* (Conche, 1996: 100), *"denn Sein gibt es, Nichts aber gibt es nicht"* (Wiesner, 1996: 252). Varios de estos autores, asimismo, han interpretado 6.1a de una forma diferente de la nuestra y han hecho sólo de "lo que está siendo" *(eón)* el objeto de "pensar" y de "decir": hay que pensar y decir lo que está siendo.[2] Por esa razón estos autores encuentran en 6.1b la causa de la necesidad de pensar lo que es: ello es posible "porque hay ser (o porque "el ser existe") y la nada no es".[3]

2. Estos autores habían considerado que *émmenai* se relacionaba con *khré̱*. Era el caso de Tarán (1965: 58).

3. Untersteiner (1958: 135) propone una versión muy personal del pasaje. Afirma que en 6.2a deben suponerse los mismos infinitivos que en 6.1a: "...en cambio, no existe [el pensar y el decir] la nada".

No caben dudas de que esta posibilidad B ofrece una excelente lectura del pasaje, pero en casi todos los ejemplos *eînai* es considerado como un sustantivo, lo cual no es evidente.[4] Como hemos dicho varias veces, Parménides expresa el concepto central de su sistema de maneras muy diversas: mediante un infinitivo *(eînai)*, un verbo conjugado *(éstin)*, un participio *(eón)* e incluso un infinitivo sustantivado *(tò pélein)*.[5] Todos estos términos son sinónimos, pero *desde el punto de vista semántico*.[6] En lo que concierne a la *sintaxis*, en cambio, cada término debe ser analizado en función del valor que Parménides le da; en ese caso, un infinitivo es un infinitivo y no un sustantivo. Téngase en cuenta que esta especificidad sintáctica de los términos forma parte del método parmenídeo, que pretende resaltar la riqueza de los matices del verbo "ser".

En 6.1b, como en el fr. 3, *eînai* es un *infinitivo*.[7] Si es así, la expresión *"esti gàr eînai"* está constituida por el verbo "ser" en tercera persona *(esti)*, y "ser" *(eînai)* como sujeto. En este caso, el valor modal de *"esti"* se impone (como era el caso en 2.3b, *ouk esti* ["no es posible"] *mḗ eînai* ["no ser"]) en 6.1b, pero no en 6.2a, y la traducción del verbo debe ser entonces diferente en ambos hemistiquios. Esta posición A ofrece una comprensión más coherente del texto, pues *la necesidad* de decir y de pensar que existe respecto de lo que está siendo, proclamada en 6.1a, se basa en la afirmación causal de 6.1b: "Existe necesariamente lo que es *porque* es posible ser" (Bormann, 1971: 75); pero, por sobre todas las cosas, esta posición tiene en cuenta el hecho de que el sujeto del verbo *esti / ouk éstin* es sintácticamente diferente en 6.1b y en 6.2a: un infinitivo en un caso, un sustantivo en el otro. En efecto: *esti* sólo puede tener valor modal (como en 2.3b) cuando su sujeto es un infinitivo y por ello la única traducción posible de *esti gàr eînai* es "pues es posible ser". En cambio, esta posibilidad no existe cuando el sujeto es un sustantivo, lo cual impide traducir *mēdèn d'ouk éstin* por "la nada *no es posible*". Como observara Calogero (1936: 159, n. 3), la fórmula significa simplemente "y la nada no existe". Varios autores han tradu-

4. A no ser que se adopte la versión de algunos manuscritos de Simplicio (véase p. 117), *tò eînai*, hipótesis que nadie ha retenido.

5. Un caso límite sería 6.8, pues *tò pélein* está coordinado con *ouk eînai* y podría afirmarse que, por endíadis, también este infinitivo resulta sustantivado.

6. Es por ello que, en este plano, no dudamos en utilizar como sinónimos las expresiones "el ser", "lo que está siendo", "la existencia presente", etcétera.

7. Así como eran infinitivos los *mḗ eînai* del fr. 2, que hemos siempre traducido por "no ser" y jamás por un inexistente "*el* no-ser".

cido la frase de esta manera: *"es ist nämlich moglich su sein, Nichts aber ist nicht"* (Bormann, 1971: 37); *"es muss sein; denn Nichtsein ist nicht"* (Riezler, 1934: 31); *"denn das kein sein; Nichts ist nicht"* (Hölscher, 1969: 17); entre otros.[8] Nuestra posición es la siguiente: 6.1b presenta la "posibilidad" de ser como causa de la necesidad de decir y de pensar que, siendo, se es (6.1a), y esta posibilidad se confirma porque la nada no existe (6.2a). La traducción del pasaje es, entonces: "porque es posible ser, mientras que la nada no existe". Se trata, sin lugar a dudas, de la expresión de la tesis contenida en el v. 3 del fr. 2, pero como esta evidencia no ha sido aceptada por un gran número de investigadores, debemos analizar detenidamente este pasaje.

(b) Relación entre 6.1-2 y el fragmento 2

El comienzo del fr. 6 completa el razonamiento iniciado en el fr. 2. Vimos que en el v. 2.3 Parménides exponía su primera tesis (*grosso modo,* "hay ser y no es posible no ser") y, después de haberla considerado "el camino de la persuasión, pues acompaña a la verdad", presentaba la fórmula de la segunda tesis (*grosso modo,* "no hay ser y es necesario no ser"). Esta tesis es rechazada porque "lo que no es, que es imposible, es impensable e inexpresable" (2.7-8). En el fr. 6 Parménides invierte los términos de esta primera refutación de la segunda tesis (otras críticas aparecerán a lo largo del Poema, concernientes especialmente a su no viabilidad) y, de este modo, esta crítica, ahora negada, se convierte en la característica *necesaria* del primer camino: "es necesario pensar y decir que siendo, se es" (6.1a). ¿Por qué? "Porque es posible ser, mientras que la nada no existe" (6.1b-2a). Esta manera de razonar obedece al esquema siguiente:

2.5: enunciado del segundo camino;
2.7-8: fundamento del error del segundo camino;
6.1a: fundamento de la posibilidad del primer camino, y
6.1b-2a: enunciado del primer camino.

La diosa exhorta a proclamar este enunciado del primer camino pues, como veremos, no basta con escucharlo: la costumbre inveterada

8. Véase también Cornford (1939: 31), S. Ranulf (1924: 161), Mansfeld (1964: 81), E. Loew (1935: 11).

(7.3) intentará colocar a los mortales en un callejón sin salida. Para comprender el alcance de esta verdadera orden de la diosa, debemos hacer una breve incursión en el texto griego de la fórmula *"phrázesthai ánoga"*, "exhorto a proclamar", que es en realidad un cliché homérico y hesiódico.[9] En el caso de Parménides, la frase tiene un complemento directo, *"tá"*, "estas cosas" (plural: volveremos sobre este detalle), y la frase se completa con una conjetura de T. Bergk (1886) adoptada en forma unánime, *"s'"*, pronombre que hace alusión al oyente: "[yo] *te* exhorto a proclamar". Esta conjetura no tiene sentido. El aparato crítico presentado por Diels proponía otras posibilidades, *"tá g'egó"* (D), *"toû egó"* (E) y *"tá ge"* (F). Si a estas opciones agregamos otras, comprobadas por nosotros (e ignoradas por Diels): *"tà egó"* (*Mut.* 184 [=III. F. 6]), *"tà d'egó"* (T) y *"tá se"* (P), vemos que el pronombre "*se*" figura sólo en un caso, y que éste no respeta la métrica. Para subsanar tal inconveniente, Bergk agregó sin duda el pronombre *"egó"*, que figura en varias versiones, y propuso una conjetura híbrida, que fusiona dos lecturas diferentes, pero que además es peligrosa, pues restringe la exhortación al caso del oyente: es él quien debe proclamar lo que acaba de escuchar. Nosotros hemos seguido el texto del códice D, que es, incluso según Diels, el más importante del grupo básico DEF,[10] y que presenta un texto no sólo aceptable sino coherente con el sentido del Poema: la diosa exhorta, en general, a que se proclame lo que acaba de decir.

El contenido de la proclama, aludido por el pronombre *"tá"*, es el enunciado del primer camino de investigación: "pues es posible ser, mientras que la nada no existe" (6.1b-2a, es decir, dos afirmaciones, y por eso la diosa utiliza el plural aunque, por comodidad, la fórmula puede traducirse por "esto").[11] Pero esta nueva formulación agrega ciertos matices que conciernen exclusivamente al valor sintáctico de las expresiones. Dicho de otro modo: la aparición del "sujeto" *eînai* en 6.1b otorga carácter potencial al verbo *esti* que, en 2.3a, donde estaba

9. Véase Homero, *Od.* 1.269, 13.279, 16.312, 20. 43, 23.122; Hesíodo, *Trab.* 367.

10. Diels, "D doctior est", Prefacio a la edición del *Comentario* de Simplicio a la *Física* de Aristóteles, p. VI.

11. La correlación "pues" *(gár)*, "mientras que", puede interpretarse como una coordinación, "y". Véase J. D. Denniston (1934: 162): "En tales casos, no hay una diferencia sustancial entre *«de»* y *«kaí»*". Véase otro ejemplo en Parménides, 1.4-5. Wiesner (1996: 82, n. 392) ha criticado nuestra posición al respecto. Para nosotros, incluso si las dos partes de la fórmula son adversativas, ello se debería a que ellas se ocupan de "objetos" opuestos, pero ambas forman parte de la misma tesis: del ser se dice que es, mientras que (si se quiere resaltar el valor adversativo) de la nada se dice que no es. Y esto es verdadero.

aislado, poseía valor existencial; pero, inversamente, la utilización del sustantivo *medén* en 6.2a retira a *ouk éstin* el valor modal que este verbo tenía en 2.3b, cuando el infinitivo *mè eînai* era su sujeto. Gracias a esta suerte de intercambio de términos, la nueva formulación de la tesis parmenídea en 6.1b-2a es totalmente complementaria, término por término, de la primera: a cada una de las partes del enunciado verbal (que es el básico, pues Parménides parte del "es") se le agrega el matiz que les faltaba: al *éstin* existencial de 2.3a se le agrega valor modal en 6.1b, y al *ouk esti* modal de 2.3b se le agrega valor existencial en 6.2a. Esta doble formulación, *siempre de la primera tesis* de Parménides, refuerza la identidad que había ya en la primera formulación entre los dos hemistiquios: 2.3a encontraba su confirmación en la doble negación de 2.3b, de la misma manera en que 6.1b encuentra su confirmación en la negación *(ouk esti)* de un término negativo *(medén = mè dén)* en 6.2a. Si reunimos los elementos modales y no modales de ambas formulaciones de la tesis, su enunciado completo es el siguiente: *hay ser porque es posible ser, y no hay no ser porque no ser no es posible.* La aceptación de esta auténtica apología del hecho de ser hace del oyente de la diosa un "hombre que sabe" (1.3). Y es por esta razón que la diosa se dirige a su oyente y le dice: "Esto te ordeno que proclames". "Esto" es el contenido del primer camino que, como se había dicho en el v. 2.4, es "el camino de la persuasión *[peitho]*, pues acompaña a la verdad". Esto significa que, para Parménides, la verdad "persuade", y que esta persuasión se impone al punto de llegar a ser una obligación. La diosa ordena proclamar una verdad que se impone porque es capaz de persuadir (Cordero, 1994). Debemos consagrar entonces algunas líneas a los lazos que unen, en Parménides, la verdad y la persuasión y, dado el carácter disyuntivo del pensamiento parmenídeo, a la relación que hay entre el error y la noción de "engaño" *(apáte)*, opuesta, como veremos, a la persuasión.

(c) Verdad, persuasión y engaño

Cuando analizamos la presentación alegórica de los dos caminos en el fr. 1 vimos que las Hijas del Sol "persuadieron" (*peîsan*, 1.16) a Dike para que ésta abriera las pesadas puertas que permitían acceder al reino de la verdad. Y vimos también que, para hacerlo, las doncellas tuvieron que presentar "razonamientos *[lógoi]* envolventes". Ya desde el comienzo del Poema persuasión y *lógos* van juntos. La persuasión será obtenida, en cada caso, según el tipo de razonamiento que será

presentado en cada ocasión. Para convencer a la diosa, razonamientos envolventes fueron suficientes; para convencer al futuro filósofo, ellos deberán girar en torno de la verdad. Recordemos el pasaje del fr. 8 en el cual la diosa termina la primera parte de su curso de filosofía: "acá termino para ti el razonamiento *[lógos]* confiable y el pensamiento *[nóēma]* acerca de la verdad" (8.50-1).

El *lógos* sobre la verdad es confiable *(pistón)*; él supone una "convicción" *(pístis)* verdadera (1.30, 8.28), capaz de rechazar la posibilidad de que haya un origen y una destrucción de lo que está siendo: la "fuerza de la convicción (*pístios iskhùs,* 8.12) no le permite ni nacer ni morir". A. Oguse (1965: 31) demostró la relación estrecha que existe entre los verbos *"peíthomai"* ("dejarse persuadir") y *"pistéuō"* ("confiar"), que son prácticamente sinónimos en Parménides.

Pero también en este ámbito el pensamiento de Parménides se presenta en forma de una alternativa. Así como sólo la verdad persuade, la no verdad (que, en su esquema dicotómico es la opinión) engaña. Recordemos que, apenas finaliza su razonamiento verdadero, la diosa anuncia que a continuación va a exponer las opiniones de los mortales, exposición que consistirá en un "orden engañoso" *(apatēlón)* de palabras (8.52). La alternativa entre persuasión y verdad, por un lado, y engaño y opinión, por el otro, corresponde al doble mensaje parmenídeo que, como hemos dicho, concierne tanto al relato sobre la verdad del hecho de ser como a una descripción del error de las opiniones, y así como el primero convence, el segundo puede engañar; por ello, hay que tomar precauciones: "te expreso este orden cósmico probable para que no se te imponga algún punto de vista de los mortales" (8.60-61). La fuerza de la convicción deberá imponerse al engaño de la opinión.

Dijimos varias veces que Parménides hereda esquemas de la épica tradicional. Persuasión y engaño en tanto aspectos ambivalentes del *lógos* se encuentran en los poemas homéricos, en los cuales ve Untersteiner (1993, I: 164) una herencia de las antiguas concepciones del poder mágico de las palabras. En el canto 9 de la *Ilíada*, por ejemplo, Aquiles se queja ante Ulises porque Agamenón lo engañó *(apatēse)* cuando se apoderó de su esclava, y deja estallar su cólera: "¡Que no intente, ahora, persuadirme *[peísei]*!" (345). Y en el canto 14 de la *Odisea* Ulises cuenta que un fenicio, experto en engaños *(apatēlia)* lo había persuadido *(parpepithōn)* para que fuera a Fenicia (288-290). La misma pareja aparece en el *Himno* homérico a Zeus, vv. 7 y 33. El autor de esta obra afirma que, a pesar de su poder, Afrodita, que sabe imponerse tanto a los hombres como a los dioses, es incapaz de persuadir *(pepitheîn)* y de engañar *(apatēsai)* a la trinidad integrada por Ate-

nea, Artemisa y Hestia, las incorruptibles. J.-P. Vernant (1974: 130), quien se interesó en este pasaje en un artículo célebre, escribió que Afrodita posee tal poder porque está acompañada por las diosas Peitho y Apate. El pasaje efectuado por Vernant del verbo *péithō* a la diosa Peitho es completamente legítimo, pues esta diosa aparece a menudo junto a Afrodita y su función consiste en ejercer una "persuasión erótica". R.G.A. Buxton (1982: 36-37) observa que es Peitho quien, en Hesíodo (*Trabajos*, 73-74), ofrece a Pandora las joyas que despertarán el deseo en los hombres, especialmente en el ingenuo Epimeteo. Este aspecto encantador de Peitho será retomado por los autores trágicos y, después del intervalo parmenídeo, llegará directamente hasta la Helena de Gorgias. Si nos remitimos a la literatura preparmenídea, podemos resumir, con Mourelatos (1970: 139), que en todos los contextos Peitho expresa el poder que reside en un agente, poder que es percibido como una suerte de atracción por parte de un paciente. Para Detienne (1967: 62), "Peitho es sin lugar a dudas el poder de la palabra tal como el mismo se ejerce sobre otro, su magia, su seducción, tal como el otro la siente".

En lo que se refiere a Apate, digamos que, en tanto divinidad, está caracterizada por la *voluntad* de engañar. El engaño supone el deseo deliberado de hacer pasar una cosa por otra y en ese sentido, Apate, como observara Untersteiner (1993: 166), posee una significación más fuerte aún que *pseûdos*, que, en el origen, sólo significa *tomar* una cosa por otra.

La alternativa parmenídea es la siguiente: o persuasión o engaño. Es la presencia o la ausencia de verdad la que decide si el *lógos* convence o si, por el contrario, engaña. Para convencer, el *lógos* debe ofrecer pruebas, testimonios argumentos; gracias a ellos, la costumbre inveterada quedará privada de su poder engañador. A "lo que se dice" Parménides opondrá "lo que se debe decir".

(d) La exhortación a proclamar que es posible ser y que la nada no existe

Si la diosa exhorta a proclamar el contenido del pensamiento expuesto en los vv. 6.1b-2a es, evidentemente, porque se trata de su tesis, o sea, del primer camino de investigación. A pesar de esta evidencia, pocos son los autores que han admitido que el camino enunciado en 6.1b-2a es *el primer camino de investigación, o sea, la tesis verdadera de Parménides.* Entre ellos se encuentran especialmente Tarán –quien sostu-

vo con vigor este punto de vista–, Kent-Sprague, Bormann y Vitali. La inmensa mayoría de los estudiosos del pensamiento de Parménides hace una distinción entre 6.1b, donde encuentran una tesis verdadera (lo cual es más que obvio) y 6.2a, donde Parménides pasaría súbitamente a ocuparse de un camino erróneo, pues la fórmula *"mēdèn d' ouk éstin"* ("la nada no existe") sería una expresión de *la negación de la tesis,* o sea, del segundo camino. Digamos ante todo que aunque se otorgue un fuerte contenido adversativo a la partícula *"de" ("d' ")* y se la traduzca por "en cambio", "empero", "no obstante", etc., la fórmula "la nada no existe" (o, según los autores que otorgan equivocadamente valor modal al verbo, "la nada no es posible")[12] es indudablemente... verdadera, pues no es sino una reformulación de "no es posible no ser" (2.3b), tesis persuasiva, pues va acompañada por la verdad (2.4).

Podemos preguntarnos, entonces, por qué existe entre los intérpretes en forma casi unánime esta tendencia a considerar que en 6.2a Parménides hace alusión al camino del error. A causa, sin duda, de la noción de *"mēdén"*, "nada". Por esta razón hay autores que consideran que Parménides presenta acá "el camino del no-ser". Es el caso de Cornford (1939: 32), Jaeger (1947: 100), Hölscher (1969: 85), W.R. Chalmers (1960: 7), Fränkel (1951: 404), Gómez-Lobo (1985: 95), Wiesner (1996: 86) y Meijer (1997: 153), entre otros. Según estos autores, 6.2a es el camino que afirma "la existencia de la nada" (Untersteiner, 1958: CXI) o, como dijera F. Überweg (1953, I: 84), es la vía que sostiene que "junto al ser, existe la nada", pero "como la nada no existe, este camino (*ad sensum*, aquel que sostiene que la nada puede existir) es la primera vía que debe evitarse" (Guthrie, 1965, II: 20). Estos argumentos son todos válidos, sin duda, pero aplicados al camino erróneo, es decir, a la tesis enunciada en 2.5 y que reaparecerá luego en 7.1. Ellos son válidos también aplicados a la *noción* de no-ser, o de nada. Pero en 6.2a no hay una noción: hay una frase; de la nada *se dice* algo. ¿Qué se dice? Se dice que *la nada no existe (mēdén d'ouk éstin).* Esta fórmula afirma exactamente lo contrario de cuanto acabamos de encontrar en los argumentos citados *supra*. Ella no dice que "la nada puede existir", ni que "la nada existe", ni que " hay nada", sino lo contrario. El verbo copulativo o, si se prefiere, existencial, aparece negado: "la nada *no* existe", "la nada *no* es posible", "*no* hay la nada", frases estas no sólo *verdaderas* a primera vista, sino proclamadas como verda-

12. Tiempo después, apoyándose quizá en Parménides, Aristóteles escribirá: "que lo que es, es, y que *lo que no es, no es,* [es] verdadero" (*Met.* G. 7.1011b27).

deras también por la diosa ya en el v. 2.4, pues todas ellas no son sino reformulaciones de 2.3b, "no hay no ser", "no es posible no ser", "el no ser no es".[13] *Es porque se trata de una tesis verdadera que la diosa exhorta a proclamar tales cosas.*[14] Si 6.2a hubiese expresado el segundo camino, es decir, una tesis errónea, la diosa no hubiese podido exhortar a proclamar ese contenido, pues antes ya había dicho que "lo que no es" no es "mencionable" ni "proclamable" (*oúte phrásais*, 2.8; el verbo es el mismo que en 6.2: *phrázo̱*). Lo único que se puede decir, pensar y proclamar es que hay ser, que lo que está siendo existe, o, si se prefiere, que la nada no existe, que es imposible no ser.

Ya dijimos que nos oponemos a llamar "camino del ser" al primero, y "camino del no-ser" al segundo, pues aquello que caracteriza cada camino no es una "noción" (ser, no-ser o nada) sino lo que se afirma de ella. Por esa razón el primer camino es una tesis, y el segundo, la negación de esa tesis; y en cada uno de los dos caminos (tanto en la tesis como en su negación) están presentes las nociones de ser y de no-ser. Es el tipo de relación que Parménides establece entre la noción y el hecho de ser la que determina la verdad o la falsedad de la tesis en cuestión. Cuando ella atribuye a una noción otra noción contradictoria, la tesis es falsa; cuando a cada noción atribuimos una noción análoga, la tesis es verdadera. El primer camino es válido porque sostiene que hay ser, *pero también* porque afirma que no es posible no ser. La negación de la tesis es errónea porque afirma que no hay ser, pero también porque sostiene que es necesario no ser. Como vemos, en la tesis, que es verdadera, está presente la noción de "no-ser", y en la negación de la tesis, que es errónea, la de "ser". No es la presencia de una noción la que caracteriza cada tesis, sino lo que se dice de ella. La noción de "nada" está presente en la primera tesis, la verdadera, porque se niega su existencia; *negar la existencia de la nada es verdadero.* En cambio, afirmar que la nada existe supone que se sigue el segundo camino, que es contradictorio respecto del primero. Este primer camino encuentra una expresión clara y distinta en 6.1b-2a.

Dijimos que los estudiosos que admiten esta evidencia son muy escasos. Kent-Sprague (1955: 125) afirma que en 6.1a-2b hay "una reco-

13. Sobre la equivalencia entre "no ser" y "nada" en Parménides, véanse la notas 51 y 53 del capítulo IV.

14. Suele olvidarse que el texto griego ofrece un *plural* neutro: *"tá"*. La exhortación, como observara Tarán (1965: 60), se refiere a *las dos* afirmaciones precedentes: "es posible ser" (6.1b), "mientras que la nada no existe" (6.2a).

mendación del camino del ser"; Bormann (1971: 97) sostiene que, contrariamente a lo que afirma el segundo camino *("Das Nicht ist")*, 6.2a pertenece al primer camino, que es el verdadero;[15] y, de la extraña traducción de Vitali (1977: 35), puede deducirse que también este autor ve en 6.1-2 una formulación del primer camino *("Vedo infatti essere l'è ma non il non è, ciò che io ti invito a considerare ovviamente di questa prima via di ricerca")*. Pero es Tarán (1965: 60) quien ofrece los argumentos más sólidos al respecto: *tá* (6.2b), en plural, debe hacer alusión a más de una frase y, dado que "estas proposiciones deben referirse a un solo camino, éste debe ser el primero, pues ya hemos demostrado que «la nada no existe» puede pertenecerle, mientras que es totalmente imposible que «es posible ser» enuncie el segundo camino". Si Parménides exhorta a proclamar esta tesis fundamental, ¿por qué, en el verso siguiente, recomienda a su oyente que se "aparte" de este camino? Esta delicada cuestión merece un tratamiento especial.

(e) Parménides no dice que haya que "apartarse" de la tesis expuesta en 6.1b-6.2a

En 6.1-2 encontramos, entonces, una nueva formulación del primer camino, es decir, de la tesis verdadera, acompañada por una exhortación a proclamar o a manifestar esta verdad. El verso siguiente hace inequívocamente alusión a este camino mediante el demostrativo "este" *(taúte̱s)*: "de *este* primer camino de investigación te <aparto>" *(prṓ̱te̱s gár s'aph'hodoû taúte̱s dizḗ̱sios <eírgo̱>)*.[16] La tradición manuscrita nos ha transmitido este verso en forma mutilada y el verbo "aparto", que figura entre corchetes angulares, fue agregado, como conjetura, por Diels. Según el estado actual del texto, entonces, la diosa exhorta al discípulo a quien se dirige a apartarse de *este* camino de investigación, es decir, del camino que, según hemos visto, es el verdadero. Como observara Tarán (1965: 59), es probable que esta prohibición haya conducido a la inmensa mayoría de los estudiosos a considerar que el camino condenado era el segundo, la vía del error, y a adaptar así las

15. Bormann (1971: 97) agrega que "el segundo camino dice lo contrario de 6.1-2".

16. La referencia al camino precedente no depende forzosamente del término "primer" *(prṓ̱te̱s)*, pues Parménides nunca llama "primero" al camino que la diosa menciona en primer lugar, sino del demostrativo "este", que se refiere a lo que acaba de decirse inmediatamente antes.

traducciones a su carácter negativo. No obstante, no cabe duda de que "este" camino, mencionado en el verso anterior, es de la verdad. ¿Cómo puede armonizarse esta evidencia con el pedido de la diosa a "apartarse" del mismo? Los autores que han visto en 6.2a una formulación del camino del error, no se han planteado este problema, pero, como vimos, esta posición es insostenible. Ante la claridad del texto, debemos intentar explicarnos por qué la diosa ordena apartarse de un camino verdadero. Según creemos, hay cuatro explicaciones posibles, tres de las cuales han sido propuestas por los autores que han sido conscientes del hecho de que este pasaje presenta un problema grave: a) la contradicción se elimina si el pasaje se analiza de manera muy libre, casi alegóricamente; b) se puede proponer un reordenamiento de los versos que constituyen el pasaje; c) se puede imaginar una laguna después del v. 6.2, con lo cual el término "este" no se referiría al camino de la verdad, y, finalmente, d), se puede cuestionar la conjetura de Diels, origen de todos los problemas.

a) Para Bormann (1971: 98) no hay problema alguno en el pasaje, cuyo espíritu sería: "Hay que seguir el camino de «nada no es»; si no se lo hace, un primer camino falso aparece".[17] La primera parte del razonamiento de Bormann se encuentra, sin duda, en el texto de Parménides, pero no hay indicios de la frase condicional. La diosa aparta al discípulo de aquello que ella acaba de presentar, y no de una hipotética desobediencia de su orden. Kranz (1959: 95) había ya presentado una solución similar a la de Bormann cuando tradujo de este modo 6.3: *"Dies (die Annahme von Nichtsein) ist nämlich der erste Weg der Forchusng, von dem ich dich fernhalte"*. También en este caso la solución es arbitraria, pues la cláusula parentética no existe en el texto de Parménides y no hay derecho a imaginar qué pudo haber pensado el filósofo, sin atreverse a decirlo. Para Mourelatos (1970: 77, n. 7), finalmente, 6.1-2 presenta tanto el primer camino de investigación como la doctrina que lo refuerza negando el segundo camino. Pero precisamente el rechazo del segundo camino (la negación de la negación de la tesis) es verdadero, y Parménides no puede apartarnos de la verdad.

17. Para Heitsch (1979: 87), la prohibición concierne al término negativo de la frase, *"ouk éstin"*, que ni siquiera llega a ser un camino. Podemos responder que en 2.5a *"ouk éstin"* es un camino y que si bien en la alternativa del v. 8.15 *"ouk* ***éstin****"* no tiene sujeto, en 6.2a el sujeto es *"mēdén"*, "nada" y que, gracias a la doble negación, el camino negativo *"ouk* ***éstin****"* deviene positivo: *"ouk éstin... mēdén"*.

b) La segunda posibilidad fue intentada por Rosamond Kent-Sprague. Consciente de que el rechazo expresado en 6.3 no podía referirse a un camino verdadero, la autora propuso intercalar entre 6.2, donde hay un camino verdadero, y 6.3, donde hay la idea de un rechazo, un verso en el cual se hace alusión a un camino evidentemente erróneo: el v. 7.1, que enuncia un camino según el cual "hay cosas que no son" *(eînai mè̱ eónta)*. Inmediatamente después del último verso del fr. 6, Kent-Sprague (1955: 125) coloca el fr. 7, pero a partir del v. 3 (el v. 7.1 había sido ya colocado entre 6.2 y 6.3), pues considera que 7.2 es inauténtico: sería una paráfrasis elaborada por Platón. En realidad, Kent-Sprague hereda una vieja tradición que preconizaba ya la independencia (y, en ciertos casos, el carácter dudoso) de los vv. 7.1-2. G.G. Fülleborn (1795: 98) había ya eliminado 7.1 pues, según él, este verso era *"prosaica non nulla Parmenidis dicta"* y, en consecuencia, colocaba 7.2-6 a continuación del fr. 1. Otro tanto hicieron Karsten (1835: 81, para quien 7.1 era *"sententiam Parmenideam Platonis verbis expressam"*) y Riaux (1844: 230, quien afirma que el verso es inauténtico). Diels (1897: 34) en cambio, admite al mismo tiempo la autenticidad y la autonomía del grupo 7.1-2, y, como Fülleborn, coloca el resto del fr. 7 después del fr. 1, según el testimonio de Sexto (VII. 111). Este punto de vista fue compartido por Burnet (1930: 174) y ulteriormente por Calogero (1932: 20), quien propuso colocar 7.1-2 antes del fr. 6.

Kent-Sprague se inspira de estos ejemplos, pero su originalidad consiste en colocar 7.1 entre 6.2 y 6.3. Es verdad que el pasaje adquiere entonces una coherencia monolítica: "...mientras que la nada no existe; yo te exhorto a proclamarlo (6.2), pues esto no podrá nunca imponerse: que haya cosas que no son (7.1); yo te <aparto> de este primer camino de investigación (6.3)". Pero ¿hasta qué punto puede considerarse que el Poema de Parménides es una suerte de *puzzle* que puede organizarse a voluntad? Simplicio, que tiene ante sus ojos –él mismo lo dice– el Poema de Parménides, cita *sin interrupción* la totalidad del fr. 6 (*Phys.* 117), en medio del cual, según Kent-Sprague, debió encontrarse 7.1. Podría suponerse una laguna en el texto de Simplicio,[18] pero difícilmente el contenido de esta laguna (a saber, el v. 7.1) hubiese podido reaparecer en otros tres pasajes de Simplicio (*Phys.* 135, 143 y

18. Tarán (1965: 60) afirma que "si hay una laguna, ésta se sitúa después del v. 6.3 y no entre 6.2 y 6.3". Esta hipótesis, no obstante, no refuta la tesis de Kent-Sprague, pues puede haber una laguna entre 6.2 y 6.3 (y Tarán ofrece ejemplos de citas fragmentarias por parte de Simplicio) y otra, quizá más pequeña, al final del v. 6.3.

244), siempre acompañada por 7.2. Pero al mismo tiempo no debe olvidarse que Simplicio sabe que Platón cita 7.1-2 (en *Soph.* 237a y 258a) y que, quizá por esa razón, no se atreve a separar ambos versos para independizar 7.1, como pretende Kent-Sprague. Además, la resistencia de Simplicio a separar 7.1 de 7.2 se debe sin duda a que el filósofo considera que 7.2 es auténtico, contrariamente a la opinión de Kent-Sprague. Por todas estas razones, creemos que la solución de Sprague podría tenerse en cuenta sólo si el problema en cuestión nos colocara en un callejón sin salida. Pero, como veremos, hay una salida posible.[19]

c) Para evitar la contradicción evidente que existe entre un enunciado verdadero y la invitación a apartarse de él, se ha supuesto la existencia de una laguna después del v. 6.3. Esta hipótesis fue propuesta por Oskar Becker (1964: 256), para quien el conjunto 6.1-3, tal como ha llegado hasta nosotros, es incomprensible. Según Becker, el demostrativo "este" *(taútēs)* hace alusión a una noción "próxima", pero esta proximidad puede ser tanto anterior como posterior, y él elige la segunda posibilidad. Si es así, la diosa alejaría al discípulo de un camino enunciado después de 6.3, en un pasaje que se ha perdido y que comenzaría por "te aparto", palabra agregada milagrosamente por Diels y que continuaría en un hipotético v. 6.3A que, por ejemplo, podría tener esta forma: "de ningún modo puede decirse o pensarse esto: que haya cosas que no son" (es decir, una mezcla de 6.1 y de 7.1). Si es así, en 6.3 Parménides afirmaría: "Te aparto de este primer camino de investigación (6.3): de ningún modo puede decirse o pensarse esto, que haya cosas que no son (6.3A); y luego también... (6.4)". Esta idea de Becker es ingeniosa, pero no comprendemos por qué razón su ensayo de reconstrucción es en realidad un intento de justificar la noción de "alejamiento", que sólo surge de la hipótesis *"eírgō"* propuesta por Diels. Si Becker se opone al texto tradicional –como es el caso–, debió comenzar por cuestionar la conjetura de Diels, que forma parte de la versión tradicional, si bien no pertenece a Parménides.

Un año después de Becker, pero de manera independiente, Tarán también afirmó la existencia de una laguna al final del v. 6.3, mucho

19. Antes de abandonar esta posibilidad b) digamos que Bicknell (1968: *passim*) propuso otra reestructuración de los fragmentos, pero su hipótesis no concierne a nuestro pasaje. Este autor sostiene que 6.3-9 deben completarse con el fr. 4 y que luego debe colocarse el fr. 8, pero no dice qué tipo de relación hay entre 6.1-2 y el nuevo fragmento constituido por 6.3 ss. + fr. 4 + fr. 8.

más extensa que aquella imaginada por Diels. Según Tarán, esta laguna se debe a la costumbre de Simplicio de retener sólo los pasajes que conciernen estrechamente al tema que analiza. El objeto de estudio de la página 117 de su Comentario a la *Física* de Aristóteles es la identidad del ser y del no-ser, y en los versos no citados pudo encontrarse, según Tarán (1965: 61), "una alusión al segundo camino de investigación, o una palabra (por ejemplo, «ahora») que, colocada después de *eírgo̱*, hubiese justificado el abandono temporario del primer camino".

Tarán es consciente del hecho de que se trata de una posibilidad y, como tal, no puede ser totalmente rechazada.[20] No obstante, es altamente improbable la omisión por parte de Simplicio de todo un pasaje de Parménides. Si Simplicio sólo mencionara los versos estrechamente ligados al tema que está exponiendo, la cita en nuestro caso debió haber comenzado con el v. 6.3, pues 6.1-2 nada dice respecto de quienes consideran como idénticos al ser y al no-ser. Además, Simplicio mismo dice que él tiene la intención de citar la mayor cantidad posible de pasajes de Parménides, dada la "escasez del libro" (*Phys.* 144), y cumple su palabra, pues cita a continuación cincuenta y dos versos del fr. 8. Digamos, finalmente, que tanto *aph'hodoû* (6.3) como *apò tê̱s* (6.4) dependen del mismo verbo, ya se trate de la conjetura de Diels o de cualquier otra, y, con laguna o sin ella, el sentido de 6.3 será retomado en 6.4. Ahora bien: en 6.4 se tratará de presentar el camino erróneo. El problema, entonces, subsiste, pues ¿cómo aplicar un mismo verbo, especialmente si éste supone un rechazo, a dos caminos contradictorios?

No puede negarse que la hipótesis de Tarán y Oskar Becker es ingeniosa, pero debe admitirse que se trata de intentos desesperados e incluso peligrosos. En efecto, a propósito de cualquier pasaje del Poema puede postularse una laguna providencial que daría al texto su verdadera (?) significación, es decir, aquella deseada por quien propone la conjetura. Nuestra posición al respecto es la siguiente: el texto debe hablar por sí mismo, y, si en un momento dado hay un silencio (correspondiente a una laguna), no deben introducirse en ese silencio elementos que afecten la continuidad del razonamiento, como es el caso del "te aparto" conjeturado por Diels.

20. R.S. Brumbaugh (1966: 496) acepta la hipótesis; A.A. Long (1966: 223) la rechaza. Según Mourelatos (1970, 77, n. 7), el verbo *eírgo̱*, aceptado por Tarán, tiene un significado demasiado fuerte como para suponer luego un abandono sólo "temporario" de un camino. Heitsch (1970: 42 ss.), finalmente, acepta la laguna y agrega otras citas de Simplicio en apoyo de la hipótesis de Tarán.

d) La última posibilidad consiste en analizar críticamente la hipótesis propuesta por Diels. Todo cuanto hemos dicho en las páginas precedentes nos ofrece un punto de partida sólido. En 6.1-2 hay un enunciado inequívoco del primer camino, y el v. 6.3, en virtud de una conjetura de Diels, afirma que es necesario apartarse de ese camino. Estamos ante una contradicción, pero Parménides es inocente; la sugerencia de "apartarse" de un camino verdadero no le pertenece; es obra de Diels.

(f) El origen de la noción de "apartarse" como conjetura en 6.3

Y bien: ¿por qué Diels recurrió como conjetura a la noción de "apartarse" y qué razones adujo en defensa de su elección? Comencemos por el primer punto. Una conjetura es necesaria en este caso porque *todos* los manuscritos del Comentario de Simplicio a la *Física* de Aristóteles, única fuente del pasaje, presentan un texto mutilado. Hemos consultado personalmente *todos* estos manuscritos y hemos comprobado que en todos los casos la línea 6.3 termina con la palabra *"dizḗsios"* ("de investigación") y viene inmediatamente a continuación el comienzo del v. 6.4, *"autàr épeit'..."* ("pero luego... "). En el v. 6.3 falta la última medida del hexámetro, pero el hecho de que el texto esté transcripto de un modo continuo en todos los manuscritos nos induce a suponer que la laguna debe remontar por lo menos al arquetipo del texto de Simplicio o, quizá, al texto de Parménides que Simplicio tenía en su biblioteca. Es evidente entonces que todos los copistas que reprodujeron el pasaje se encontraron ante un texto *ya incompleto.*[21] Por esta razón, ningún ensayo por restablecer la palabra perdida puede basarse en intentos de descifrar un contenido oculto o disimulado por defectos materiales de los manuscritos (por ejemplo, una palabra borrada pero recuperable gracias a técnicas de restitución, un folio estropeado, etc.). El terreno es libre y la última palabra la tiene sólo el criterio del intérprete.

No fue Diels el primero en intentar ofrecer una versión coherente del pasaje. Todo comenzó cuando el texto de Simplicio que contiene el fr. 6 de Parménides pasó del estado de texto manuscrito al de texto *impreso.* En efecto, una vez que se empezó a utilizar la imprenta para "reproducir" un texto idéntico en centenares y luego en millares de ejem-

21. Véase en Cordero (1997, Apéndice II) la lista de los manuscritos de Simplicio existentes en la actualidad que contienen el v. 6.3 de Parménides.

plares, se abandonó la copia manual de textos antiguos. El libro de Simplicio fue impreso por primera vez en la casa editora de Aldo Manuzio, en Venecia, en 1526. Como es de imaginar, una impresión debe presentar un texto comprensible, máxime en el caso de las "ediciones aldinas" (llamadas así en función de nombre de pila del editor, Aldo), famosas ya en su época por la precisión y el rigor de sus trabajos. Es así como, cuando llegó el turno de imprimir el texto de Simplicio que contenía el mutilado de Parménides, el responsable de la edición "completó" la frase de esta manera: *"aparta el pensamiento [eírge nóema] de esta primera vía de investigación"*. *O sea que la paternidad del verbo "apartar" no pertenece a Diels.* En lo que concierne a nuestra investigación sobre el origen del término perdido, el texto de la edición aldina de 1526 presenta entonces un interés excepcional y por esa razón nos hemos ocupado de él en forma intensiva durante varios años (Cordero, 1977, 1984), pues la versión impresa depende de los manuscritos que utilizó como modelo la casa editora. Hemos podido constatar que la copiosa bibliografía dedicada al trabajo de la imprenta de Manuzio, así como los documentos y la correspondencia de sus responsables, nos ofrecen datos interesantísimos sobre la mayor parte de los trabajos realizados en 1526; nada concreto se encuentra, lamentablemente, sobre la edición de Simplicio que nos interesa. El responsable de la edición parece haber sido Francesco d'Asola ("Asulanus"), yerno de Aldo (quien había muerto unos años antes), ya que en una suerte de prólogo es él quien dedica la edición al cardenal Hércules Gonzaga, pero, a diferencia de lo que ocurre en otros casos, nada se dice en ese prólogo sobre los manuscritos griegos que se utilizaron para llevar a cabo la edición.

Sabemos hoy que los manuscritos del Comentario de Simplicio a la *Física* de Aristóteles eran muy numerosos en esa época. Incluso hoy se conservan más de cuarenta códices que contienen, completa o fragmentariamente, por lo menos el primer libro del Comentario (en el cual se encuentra el texto de Parménides) y podemos suponer que eran más numerosos en época de Manuzio. Una búsqueda de los repertorios de manuscritos existentes en las bibliotecas de Italia en ese tiempo nos demostró que la utilización de un número importante de códices por parte de un editor no era habitual.[22] En el día de hoy, cualquier investiga-

22. En lo que concierne a la biblioteca de la basílica de San Marcos ("Biblioteca Marciana"), en Venecia, la mayor parte de los manuscritos legados a ella por el cardenal Bessarion –entre ellos, *todos* los que contenían el libro de Simplicio– permanecieron guardados en cajones hasta 1530, y los préstamos fuera de la biblioteca eran excepcionales. Véase Cordero (1984).

dor que se lo proponga puede examinar la cuarentena de manuscritos existentes, lo cual habría sido prácticamente imposible en época de los sucesores de Manuzio (1526; Aldo había muerto en 1515). Sea como fuere, hemos podido elaborar una lista de fuentes *teóricamente susceptibles de haber sido utilizadas* como modelo para la edición de 1526 y en todas ellas el texto del verso queda trunco.[23]

¿De dónde proviene entonces la expresion *"eírge nóe̱ma"* ("aparta el pensamiento")? No lo sabemos. Es evidente que el responsable de la edición, muy probablemente Francesco d'Asola, pudo haber dispuesto de un manuscrito en buen estado, desconocido hoy, pero sería sospechoso que, dejando de lado nuestro pasaje, no queden rastros de otros usos de un manuscrito de tal importancia. No nos parece verosímil que hayan podido consultarse manuscritos más antiguos que E, F y D, de los cuales derivan todos los demás. Si nuestra hipótesis es correcta, sobre la base de los documentos que hemos analizado nos arriesgamos a afirmar que la autoría de ciertos términos ausentes del original se debe pura y simplemente a Francesco d'Asola. Sabemos hoy que d'Asola no era un partidario total de la divisa de Aldo, *"non enim recipio emendaturum libros"*,[24] pues se sabe que corregía bastante los textos que editaba. Diels, si bien no estaba al tanto de la existencia de d'Asola, escribió con razón que en el caso de Simplicio, *"Aldini exempli editor haud pauca novavit, infeliciter plurima"*.[25] Un ejemplo evidente de esta *"emmendatio infelix"* es su conjetura para completar el v. 6.3 de Parménides, propuesta para hacer comprensible un texto mutilado, pero cuyas consecuencias secundarias tergiversaron durante siglos el pensamiento del filósofo.

Después de 1526, la versión *"eírge nóe̱ma"* fue aceptada en forma unánime, y sólo fueron propuestas rectificaciones menores, para adaptarla a las exigencias de la métrica. Es así como en la versión inédita del Poema hecha por J.J. Scaliger se suprime *"gár t'aph'hodoû"* ("pues del camino") y se propone "de esta primera investigación aparta el pensamiento" (Cordero, 1982a: 117-122). Fülleborn (1795: 59) a su vez elimina *"taútê̱s"* y lee: "Pues del primer camino de investigación aparta el pensamiento", texto éste adoptado también por Brandis (1813: 104),

23. En Cordero (1977, 1984) se propone esta lista: Marc. Gr. 219 (G 1), Marc. Gr. 227 (F), Marc. Gr. 229 (E), Marc. Gr. Cl. IV. 15 (G IV), París. Gr. 1908 (P), Laur. 85.1 (B), Laur. 85.2 (D) y Mut. 184 (III. F. 6).

24. A. Manuzio, Prefacio a la edición de Teócrito, 1496.

25. H. Diels, Prefacio a la edición de Simplicio, p. VII.

pues, según él, la palabra *"taútês"* fue agregada por Simplicio "contrariamente a la métrica" (razonamiento curioso, pues Brandis otorga mayor confianza a Fülleborn que a Simplicio). Karsten (1835: 77), por su parte, propone una versión propia: "en primer lugar *[prôton]* aparta el pensamiento de este camino de investigación",[26] apoyándose sobre el hecho de que *"autár épeita"* ("pero luego") en 6.4 no puede coordinarse con *"prôtes"* en 6.3. Mullach (1860: 1319) restablece *"taútes"* y retoma la versión de Bergk (1886: 35), "de este primer camino *(«prôt'aph'hodoû taútes»)* de investigación aparta el pensamiento", y Stein (1864-1867: 804) cambió simplemente el orden de algunos términos. Es éste el estado de la cuestión hasta 1882, año en el cual Diels publica la segunda edición (tres siglos y medio después de la primera) del Comentario de Simplicio. Entre 1526 y 1882, la expresión "aparta el pensamiento" *(eírge nóema)* fue siempre aceptada y el v. 6.3 de Parménides fue leído de esta manera: "de este primer camino de investigación aparta el pensamiento". La contradicción existente entre el camino de la verdad enunciado en 6.1-2 y este rechazo de 6.3 parece no haber molestado a nadie.

La edición de Simplicio elaborada por Diels forma parte, como se sabe, de la serie *Commentaria in Aristotelem Græca*, y en la página 117 del volumen IX la cita del v. 6.3 de Parménides tiene este aspecto: "pues de este primer camino de investigación <te aparto>". Respecto de la versión de la edición aldina, hay tres novedades: *eírgo*, "aparto", está expresado en primera persona,[27] mientras que en la edición aldina se trataba de una segunda persona, "aparta [tú]". El complemento "el pensamiento" *(nóema)* está ausente: es la persona del discípulo, y no sólo su pensamiento, que debe alejarse de "este" camino. Y, tercera novedad, como la diosa se dirige al discípulo, aparece el pronombre "te" *(s')*, que figuraba en la mayor parte de los manuscritos y que había sido dejado de lado en la edición aldina: "te aparto". Esta versión de 6.3 ha sido aceptada en forma casi unánime desde 1882 hasta hace unos años. Decimos "casi" porque, con anterioridad a nuestro rechazo, sólo hemos encontrado *un* autor que no ha tenido en cuenta este verbo "apartarse" y, después de haber publicado por primera vez nuestro punto de vista, dos o tres investigadores se han sumado a nuestra po-

26. Riaux aceptó esta versión (1844: 211).

27. Según A. Patin (1899: 516, n. 1), la conjetura de Diels es preferible pues conserva el verbo en primera persona (lo cual permite la reintroducción de *"s"*) y en indicativo (como en 6.2, *ánoga*).

sición. El único autor que, en forma paralela a nosotros, ha rechazado la conjetura de Diels, es Vitali. En un trabajo publicado en 1977 este autor presentó una versión muy especial del texto, pues para completar la métrica del v. 6.3 agregó un término de 6.4, e introdujo luego una conjetura en este v. 6.4. En consecuencia, 6.3 adquiere esta forma: "...lo cual te invito a considerar obviamente de esta primera vía de investigación, pero que rechazo de aquella..." (6.4) (Vitali, 1977: 35).[28] Digamos finalmente que si bien nuestro rechazo de *eírgo̱* fue publicado inicialmente en 1979 en un artículo en *Phronesis* (Cordero, 1979: 1-32), con posterioridad al mismo –pero evidentemente de manera independiente– García Calvo (1981: 192) también desestimó el verbo *eírgo̱* y propuso esta versión de 6.3: "Pues de esta vía de busca te rechacé *(ô̱sa)* la primera". O sea que este autor no tiene en cuenta el verbo propuesto por Diels pero conserva la noción de rechazo, representada ahora por el verbo *"o̱théo̱"*.

(g) Rechazo de la conjetura "te aparto"

Volvamos al texto de Diels. A diferencia del responsable de la edición aldina, Diels da una razón para proponer la conjetura "te aparto". En efecto, en una nota al pie de página de su edición de Simplicio dice que la misma se basa en una expresión paralela encontrada en un verso perteneciente al mismo contexto, 7.2: "pero tú aparta el pensamiento *[eírge nóe̱ma]* de esta vía de investigación" (Diels, 1897: 68). Examinemos este argumento de Diels. Es altamente probable que el responsable de la edición aldina haya seguido el mismo razonamiento y que por esa razón haya propuesto directamente la fórmula *eírge nóe̱ma,* tomada de 7.1, también para 6.3. Diels retiene el sentido de rechazo expresado por el verbo *eírgo̱,* pero adapta el texto a la métrica, suprime

28. Es verdad que nosotros habíamos presentado nuestra crítica seis años antes de la publicación del libro de Vitali, en 1971, en nuestra tesis de doctorado "L'être et le non-être chez Parménide" (París IV, Sorbona), pero evidentemente Vitali ignoraba este trabajo. Respecto de Vitali, digamos que no debe extrañarse que este autor rechace la conjetura de Diels, ya que su libro se caracteriza por un hipercriticismo agudo. Si bien el autor confiesa "rechazar las correcciones", se aleja en *setenta y dos* ocasiones del texto "ortodoxo" del Poema, y algunas de sus correcciones son un tanto grotescas. Por ejemplo, en 1.2, en vez de *"pémpon"* ("me han conducido"), Vitali adopta *"pémpton"*, que se encuentra en el códice N, y traduce "en la quinta hora". Y en 1.14, en vez de aceptar la corrección de Scaliger, *"dike̱"*, conserva *"dikê̱n"* con sentido de "acusativo adverbial" y traduce "para el uso de éstas [*sc.*, las puertas]".

el complemento *nóēma* y coloca directamente el verbo en primera persona, lo cual lo lleva a agregar el pronombre "te": "[yo, *sc.* la diosa] te aparto". El razonamiento parece impecable, pues no caben dudas de que, como dice Diels, 7.1 ("aparta el pensamiento de este camino de investigación") parece ser un pasaje paralelo a 6.3 ("pues de este primer camino de investigación te...").

Este paralelismo, si existe, es engañador: en otros pasajes del Poema hay pasajes "paralelos" pero, si en uno de ellos faltasen palabras, éstas no podrían ser explicadas por términos provistos por el otro.[29] En el caso que nos ocupa, mediante *taútēs* en 6.3 y *têsd'* en 7.2, cada verso hace alusión a un camino mencionado en el verso precedente, es decir, respectivamente, en 6.2 y en 7.1. Para que el paralelismo sea completo, ambos versos deben referirse *al mismo camino*, respecto del cual la diosa diría en un caso que hay que alejarse y, en el otro, que hay que alejar el pensamiento. Y bien, ya hemos demostrado que el camino presentado en 6.1-2 es el camino de la verdad (de ahí la dificultad de admitir que debamos alejarnos de él). Pero ¿a qué camino hace referencia el "este" *(têsd')* de 7.2?

(h) La tesis expuesta en el fragmento 7

La exhortación de la diosa a "apartar el pensamiento" que encontramos en el v. 7.2 se refiere a un camino ("este") anunciado inmediatamente antes, en el v. 7.1. Analicemos este texto. Este verso, citado primeramente por Platón en el *Sofista* (en 237a y 258d) y luego por Aristóteles (*Met.* N. 1089a4), por el Pseudo-Alejandro (*Met.* N. 2 [805]) y por Simplicio (*Phys.* 135, 143, 244), consta de dos partes. El primer hemistiquio, que presenta serios problemas textuales[30] (al punto que, como vimos, hay autores que lo consideran apócrifo: véase p. 128), afirma: "pues que nunca se imponga *[damêi]* esto *[toûto]*". El segundo hemistiquio explicita el sentido de "esto": "Que haya [*eînai;* en discurso

29. El ejemplo típico son los vv. 2.3 y 2.5, muy similares (casi idénticos), pero que sostienen tesis opuestas. También es evidente el paralelismo que hay entre 1.1 ("las yeguas que me conducen hasta donde llega mi ánimo") y 1.25 ("las yeguas que te conducen al llegar a mi morada"), pero si se perdiera una palabra en uno de ellos, no se podría recurrir al otro para suplir la laguna.

30. Hoy se acepta, en general, el texto propuesto por algunos manuscritos de Aristóteles (E y J) y de Simplicio (E en el caso de las páginas 135 y 244, y D y E en la página 134): "*toûto damêi*". El verbo es la forma épica del subjuntivo pasivo.

directo, *éstin*] cosas que no son *[mê eónta]*".[31] Y bien: *nadie afirmó nunca que esta fórmula pueda pertenecer al primer camino de investigación*. *Todos* los autores admiten que se trata de la presentación de un camino negativo (del camino falso, para quienes conciben que Parménides presenta sólo dos caminos, o del segundo camino falso para los partidarios de la existencia de tres caminos). Si es así, ya de entrada, el paralelismo entre 6.3 y 7.2 se desmorona, pues, si bien es aparente, es engañador: ambas exhortaciones se refieren a caminos *diferentes* (6.3 ordenaría apartarse del primer camino; 7.2, en cambio, exhorta a apartar el pensamiento de un camino erróneo, es decir, de la tesis "hay cosas que no son", "lo que no está siendo, existe"). Vale decir que no es lícito completar un texto mutilado (6.3) con un término que se refiere a un contexto no sólo diferente sino contrario (7.2). Es evidente que Diels cometió una inferencia ilegítima: *eírgo̱*, que tiene sentido respecto de un camino negativo (el proclamado en 7.1) resulta inadecuado para un camino positivo (el enunciado en 6.2).

Analicemos en detalle el v. 7.1. La expresión *"esti mè̱ eónta"* ("hay cosas que no son") es *contradictoria* respecto de la fórmula *"me̱dén d'ouk éstin"* ("la nada no existe") de 6.2a[32] y, por ello, es una nueva manera de expresar el segundo camino de investigación, es decir, la negación de la tesis.[33] Así lo han afirmado, entre otros, Reinhardt (1916: 36), Untersteiner (1958: CXXX), Tarán (1965: 76), Coxon (1986: 191) y G. Giannantoni (1988: 216). Otros autores han encontrado en 7.1 el enunciado de una tercera[34] e incluso de una cuarta[35] vía, pero en ambos casos se trata, una vez más, de caminos erróneos, de los cuales hay que apartarse. Si recurrimos a Platón, no caben dudas de que la cita

31. La variante *"ónti"*, propuesta por la edición aldina y retomada por H. Estienne (1573: 42) no tiene autenticidad manuscrita. Una traducción más "académica" sería "que existan los no-entes", pero el lector inteligente sabe que cuando un filósofo griego se plantea preguntas sobre "los entes" *(tà ónta)* le interesa saber qué son *las cosas*.

32. Ya hemos mostrado cómo, en Parménides "lo que no es" y "la nada" son sinónimos. La tesis de 7.1 afirma que la nada (= las cosas que no son) existe y por ello es contradictoria respecto de 6.2a.

33. Como la inmensa mayoría de los intérpretes, consideramos que *"mè̱ eónta"* es neutro plural. No compartimos entonces la hipótesis exótica de Reich (1954: 289) según la cual la fórmula es un acusativo singular que alude a "quien ya no existe", o sea, a los muertos. Este punto de vista lleva a Reich a ver en Parménides una alusión a la metempsicosis de los pitagóricos.

34. Es el caso de Gómez-Lobo (1985: 101) y de Wiesner (1996: 99).

35. Por ejemplo, Meijer (1997: 147).

de Parménides en el *Sofista* se refiere a la imposibilidad de la existencia de lo que no existe. En efecto, la primera vez que Platón cita 7.1-2 lo hace como ilustración de un *lógos* que "se atreve a suponer que existe lo que no es *[tò mẹ̀ ón eînai]*"; y cuando está convencido de haber refutado a Parménides, en 258d, dice que, en realidad, hay que decir *lo contrario* de la afirmación parmenídea, a saber, que *"tá mẹ̀ ónta, họs éstin"*,[36] pues ahora lo que no es tiene derecho a ser. El caso de Aristóteles es similar: cuando transcribe 7.1 dice que ahí Parménides "muestra que lo que no es *(tò mẹ̀ ón)*, es *(éstin)*" (*Met.* N. 1089a). Y, finalmente, para Simplicio hay en ese pasaje una alusión al camino que busca lo que no es (*tò mẹ̀ ón zẹtoúsẹs*)" (*Phys.* 78.5).

La oposición entre el camino indicado por la fórmula *eînai mẹ̀ ónta* y el camino verdadero es más evidente aún si tenemos en cuenta la expresión *"ou mẹ́pote... damệi"* ("que nunca se imponga..."), que, desde el momento en que supone una orden o un deseo, es paralela a "no es posible..." en 2.3b. Lo que no es posible, lo que no debe imponerse, es la nada, lo que no es, considerado ya "imposible" en 2.7. El v. 7.1, en su conjunto (hemistiquios 1 y 2) es sinónimo de 2.3b: es una expresión del principio de no contradicción, como han observado Ranulf (1924: 160) y J. Moravcsik (1962: 25). Asimismo, la cláusula completiva (hemistiquio 2) retoma el camino del error. En efecto, en *eînai mẹ̀ eónta* asistimos a la afirmación de un término negativo, lo cual equivale, según nuestro análisis, a la afirmación de un concepto respecto de su contradicción, o sea, a la negación de la tesis. Hay que evitar esta contradicción. Ruggiu (1975: 147) consideró que la diosa quiere impedir que "las cosas sean, a la vez *eónta* y *mẹ̀ eónta*". Esta contradicción interna (o sea, en definitiva, el no respeto del principio de no contradicción) es la característica principal de la negación de la tesis, del segundo camino.

La diosa ordena alejar el pensamiento de *este* camino de investigación (7.2). Es lógico. Pero nada obliga, en cambio, a apartarse de una vía que es *la opuesta* de este camino. Como éste es el caso de 6.1-2, no podemos admitir la única razón aducida por Diels para proponer su conjetura (a saber, el "paralelismo" entre ambos caminos). Los caminos aludidos en 7.2 y en 6.3 no son paralelos: *son opuestos.* Por esta razón

36. En el primer caso Platón utiliza el singular, *mẹ̀ ón*; en el segundo, el plural, *mẹ̀ ónta*; y, evidentemente, en ambos casos habla de lo mismo. Esto demuestra que la cuestión del "insólito" plural de 7.1 es completamente irrelevante. Ella dejaba ya indiferente a Platón.

intentaremos solucionar el problema de la laguna del v. 6.3 según un método diferente.

(i) Una solución posible para la laguna del verso 6.3

Después de haber enunciado una vez más su tesis (y sólo su tesis: "es posible ser, mientras que la nada no existe") en los dos primeros versos del fr. 6, a partir del v. 4 del mismo fr. Parménides expondrá (como intentaremos demostrar) la negación de la tesis, según el mismo procedimiento utilizado ya en el fr. 2 (tesis: v. 3; negación de la tesis, v. 5). Entre la presentación de ambas posibilidades, empero, en el v. 6.4, la diosa expresa "algo" que concierne tanto a la tesis que acaba de exponer en 6.1-2 ("este primer camino de investigación...") como a la que expondrá a partir de 6.4 ("y luego..."). El verbo de la frase, como ya mostramos, está ausente: no sabemos qué expresa la diosa respecto de las dos posibilidades. Sea como fuere, no debemos olvidar que en el texto original *había un verbo* (si bien éste se ha perdido en sucesivas transcripciones del Poema) y, lo cual es esencial, que ese verbo *era válido para las dos fórmulas, tanto para la de 6.3 como para la de 6.4, que expresan contenidos contrarios.* De ese verbo desconocido dependen las expresiones *prótes gár...* y *autàr épeita* ("primer..." y "luego..."). O sea que el verbo ausente debió tener una significación capaz de ser aplicada *a dos caminos contradictorios,* pues, como hemos demostrado, 6.3 hace alusión a la tesis, o sea, al primer camino, y 6.4 ss. a la negación, o sea, al segundo. Este hecho no ofrece la más mínima dificultad. En varios pasajes paralelos Parménides utiliza *el mismo verbo* para referirse a dos caminos contradictorios. En 1.28-30, la verdad y las opciones (es decir, los dos caminos) deben ser objeto de "información" *(puthésthai),* y por eso se encuentran reunidos en la noción de *"pánta"*, "todo". En 2.2-5 la expresión "para pensar" (2.2) vale para los dos caminos que serán enunciados a continuación. Finalmente, en 8.17-8, el verbo *"eân"* ("dejar") vale tanto para el camino del error (que ha sido "dejado" como impensable) como para el camino de la verdad (que ha sido "dejado" como auténtico).[37] Es decir que,

37. En otros dos pasajes paralelos hay verbos diferentes, pero su significación es similar. En 1.26-27, se trata de recorrer el camino de la verdad, que *está* cerca de la diosa, mientras que el camino de los hombres *está* alejado de éste. Y en 8.50 la diosa "termina" *(paúo)* de explicar un camino e invita al discípulo a "escuchar" el relato del segundo; se puede decir, entonces, que los dos caminos son "escuchados" por el discípulo de la diosa.

dejando de lado la valoración que cada camino merece, el mismo verbo (o verbos semejantes) puede aplicarse a los dos caminos: ambos deben ser objeto de información (1.28-30), ambos constituyen el *mûthos* que debe ser escuchado (2.2), ambos son posibilidades que se ofrecen al pensamiento (2.3, 2.5) y ambos merecen una calificación precisa (8.17-8).

Pero hay un matiz esencial que no debe olvidarse: ambos caminos son enunciados o proclamados por la diosa, y escuchados o aceptados por el discípulo viajero. Y, una vez enunciados ambos caminos, la diosa explica al discípulo el *contenido* de los mismos: la verdad corresponde al ser, y la opinión, a la percepción humana y al intelecto errante. La descripción del camino de la verdad será el objeto de la mayor parte del fr. 8, hasta la línea 51, y, a continuación, habrá una explicación de las *dóxai*, exposición que se llevará a cabo incluso si en ellas no hay *pístis alethés* ("verdadera confianza", 1.30). Esta observación nos conduce a tener en cuenta una de las significaciones de la preposición *apó*, que acompaña al verbo ausente en los dos versos, y que no significa forzosamente un rechazo, como surge de la conjetura de Diels ("*de* este... te aparto"). Se trata del uso de *apó* con la significación de "por", "desde", y, especialmente, "a partir de".[38] Nuestra hipótesis es la siguiente: en los vv. 6.3 ss. la diosa hace alusión, como en 1.28-30, 2.3-5 y 8.50-52, al *punto de partida* del recorrido mental que debe efectuar el discípulo, que equivale al contenido del "discurso" (que consiste en un verdadero "curso") de la diosa. Este recorrido, como todo viaje, tiene un punto de llegada, mencionado claramente por la fórmula *"en tôi soi paúo"* ("acá termino para ti"; 8.50-1). Pero debe haber un punto de partida de la enseñanza, y se nos ocurre que el verbo más apropiado para señalar este comienzo es aquel cuya significación se opone a "terminar": "comenzar", *"árkhesthai"*, en voz media.

Parménides utiliza este verbo en dos ocasiones: en el fr. 5, *árxomai* ("yo comenzaré") y en 8.10, *arxámenon* ("comenzando"). Podría suponerse que también lo utilizó en 6.3 pero, en este caso, no debe olvidarse que la preposición *"apó"*, que aparece en dos ocasiones (en 6.3 y en 6.4), está en relación con este verbo, del mismo modo en que estaba en relación con *eírgo* ("apartar") en la conjetura de Diels. Y bien, ¿puede *apó* estar en relación con *árkhesthai* ("comenzar")? Sin ninguna duda. Más aún: el grupo *"árkhomai* (sólo en voz media)[39] más *apó*" es un verdadero cli-

38. Véase *L.S.J.*, *s.v.* "*apó*", I.

39. Este hecho invalida la conjetura de A. Nehamas (1981) (véase p. 169), quien, después de nuestros trabajos, adoptó el mismo verbo, pero en voz activa.

ché en la literatura griega antigua, y en el v. 2 del fr. 5 el mismo Parménides utiliza *árxomai* acompañado por un sinónimo de la preposición *"apó": "hoppóthen"* ("donde", "a partir de donde"). Este grupo hace alusión al punto de partida de algo, sea una enumeración, una serie, un relato, un recorrido mental, incluso un "curso" de filosofía.[40] No hay en Homero ejemplos representativos de esta construcción,[41] y en una única ocasión se vale de una forma paralela en la cual *"ek"* reemplaza a *"apò": "ek de toû arkhómenos"* ("comenzando por...") (*Od.* 23.199). Herodoto, en cambio, nos ofrece tres ejemplos representativos de esta construcción: "hizo un relato conforme a la verdad, comenzando por el principio" (*arkhómenos... apò arkhê̱s*; I. 116.5); "los egipcios se rasan la cabeza, a partir de la infancia" (*apò paidiô̱n arxámenoi*; III. 12.10); y "expuso la genealogía paterna de Ciro, comenzando por Aquemenes" (*arxámenos de ap'...*; III. 75.2). En Platón encontramos varios ejemplos pertinentes: *Gorgias* 471c, "comenzando por ti" *(arxámenos apó sou)*; *Fedro* 228d, "comenzando por el primero <de los dioses>" (*arxámenos apò toû prô̱tou*); *Fedón* 100b, "comienzo por aquéllos" *(árkhomai ap'ekeíno̱n)*; *Parménides* 137b, "comenzaré por ti mismo" *(ap'hemautoû árxo̱mai)*; *Sofista* 218b, "comenzando, en primer lugar, por el sofista" *(arkhoméno̱i... apò toû sophistoû)*;[42] ídem 242d, "comenzando por Jenófanes" *(apò... arxámenon)*; *Timeo* 28b, "comenzando por algún principio" (*ap'arkhê̱s tinos arxámenos*); *Leyes* 771a, "comenzando a partir de lo sagrado" *(ap' hierô̱n e̱rgméne̱)*; ídem 771c, "hasta doce, comenzado por uno" *(apò miâs arxámenos)*.[43] Aristóteles también recurre a esta fórmula (*Met.* A. 2.983a12-3: "comienzan por asombrarse", *árkhontai apò toû thaumázein*; Z. 2.1028b23, "comenzando por el uno", *apò toû henos)*.

40. En el ámbito de la gramática, tardíamente, *árkhesthai* más *apó* significa la letra con la que comienza una palabra. Véase Dionisio de Tracia: "comienza por *[apò... arkhóme-ne̱n]* una vocal, como *«érgon»*"; "comienza por (*id.*) una consonante, como Néstor" (*Ars. gramm.*, 6.33.26).

41. El único ejemplo detectable en Homero, *"kaproû apò tríkhas arxámenos" (Il.* 19.154), es un caso evidente de *tmesis*: *aperxámenos*.

42. Véase el pasaje paralelo, "¿cuál es el principio *[arkhé̱]* por el cual comenzaría *[árxai-to]...*?" (242b).

43. Véase también la fórmula *"apò Hestías árkhesthai"* (*Eutifrón*, 3a) o *"arkhó̱metha"* (*Cratilo,* 401b), que se encuentra también en Aristófanes (*Ranas,* 845) y en otros autores del siglo V, si bien su origen es muy antiguo. El significado habitual es "comenzar por lo esencial", pues Hestia representa el centro mismo de la *pólis*, el "hogar" (véase L.A. Dorion, 1997: 291, n. 16). En Sofrón y Crates encontramos la expresión equivalente *"ex Hestías árkhesthai"*.

Un ejemplo decisivo se encuentra en Critias, pues, como en Parménides, se trata en este autor del punto de partida de una enseñanza: "comienzo por el origen del hombre" *(árkhomai apò tê̱s genetê̱s antró̱pou)* (fr. 32). Éste sería el valor de *árkhesthai* más *apó* en Parménides, en el caso en que este autor haya usado, también en el fr. 6, el verbo que, como vimos, se encuentra en otros dos pasajes del Poema. *arxámenos*), y otro tanto hicieron Protágoras,[44] Jenofonte,[45] Demóstenes[46] y Simplicio.[47]

La consecuencia principal de nuestra conjetura es la siguiente: como ella no supone una crítica (ni de uno, ni de *dos* caminos, como era el caso de *eírgo̱*), sino una nueva presentación de las dos posibilidades del fr. 2, no hay necesidad de imaginar un tercer camino, que sería el segundo criticado (pues, evidentemente, no se puede criticar al primero). A propósito de nuestra hipótesis, F. Fronterotta (1994: 841) escribió que "el sentido del mensaje [del fr. 6] cambia completamente" cuando se aceptan conjeturas diferentes de la de Diels: "Es más razonable suponer que la vía de la cual se habla en los vv. 1-3 del fr. 6 coincida con la primera vía del fr. 2". Nosotros lo hemos demostrado.

(j) El aprendizaje del fundamento de los dos caminos en el fragmento 6

Dijimos que en el pasaje 6.1-2 Parménides volvía a formular el primer camino de investigación, y que a partir de 6.4 aparecía claramente una descripción del segundo, el camino del error. Y bien, ya al presentar su programa de estudios, la diosa había anunciado al futuro discípulo que éste debía "estar al tanto" *(puthéstai)* de todo, tanto de la verdad como de las opiniones erróneas. Lógicamente, el aprendizaje debe *comenzar* por el conocimiento de una tesis, y luego debe *comenzar* por la otra. ¿Por qué debe comenzar dos veces? Porque el razonamiento parmenídeo el circular: "es común *[xunón]* para mí por donde *[hop-*

44. Protágoras, fr. 3: "hay que comenzar a aprender desde la infancia" *(apò neóte̱tos, arxaménous)*.

45. Jenofonte, *Recuerdos*, 3.5.12: "comienzan por los padres" *(apò tô̱n paterô̱n árkhontai)*.

46. Demóstenes, 18.297 (= 325, 7): "comenzando por ti" *(arxámenos apó sou)*.

47. Simplicio, *Phys.* 1014.26: "[el argumento de Zenón conocido como "El estadio"] comienza con Aquiles a partir del comienzo del estadio..." *(arxaménou... apò tê̱s arkhê̱s toû stadíou)*.

póthen] comience [árxo̱mai], pues ahí regresaré de nuevo" (fr. 5). Años después Platón siguió su ejemplo, pues el método propuesto en el *Parménides* como "gimnasia" intelectual al joven Sócrates consiste en *comenzar* (*arxómetha*) por el examen de una cierta hipótesis (137a) y, una vez agotada la misma, *comenzar* por la opuesta *(elthóntes pálin epì té̱n arkhé̱n...)* (165e). Como el punto de partida es arbitrario, el Parménides del *Parménides* propone *comenzar por (ap'emautoû árxo̱mai)* su propia hipótesis (137b).

Pero la situación es más radical en Parménides pues, según el contenido de la tesis, basta con enunciarla para darse cuenta de que su negación es imposible; de este modo, también si se comienza por la negación, debe reconocerse que la afirmación es necesaria. Por eso el punto de partida del razonamiento es *común*: la conclusión de un camino es el punto de partida del otro: se comienza por el ser, y al ser se regresa.[48] En el fr. 5 es la diosa quien expone su método y por eso dice que, "para ella" *(moi)*, el punto de partida del doble razonamiento es "común" *(xunós)*. Este término tiene en Parménides la misma significación que en Heráclito (fr. 2 y 103) y que en los antiguos *Etimológica*:[49] *koinós*, *"common, that is, coincident"* (Kirk, 1954: 114). No se trata de un punto de vista "indiferente", como afirma Tarán (1965: 51), sino de un punto "compartido" *(gemeinsamer)* (Meijer, 1997: 104). Es "a partir" *(hoppóthen)* de este punto común de donde debe "comenzarse": la diosa empieza su explicación y el discípulo comienza primero a recibir su enseñanza y luego a ponerla a prueba. Empieza por un camino y luego recomienza por el otro.[50] Por eso cuando la diosa finaliza la exposición del primer camino, señala: "acá termino, para ti *[toi]* el razonamiento y el pensamiento acerca de la verdad" (8.50-1), y ella comienza *luego (d'apò toûde...)* (8.52) la presentación de las opiniones de los mortales, sobre las cuales sólo puede ofrecer "una serie engañadora de palabras" (8.52).

48. Éste es el sentido del fr. 5, según Meijer (1969: 104-105; 1997: 23-24).

49. Véase Hesychius, *Lexicon*, Jena, reed. 1958-62, III, p. 173; *Etymologicum magnum*, ed. Th. Gaisford, Leipzig, 1718, p. 611; *Etymologicum graecae linguae*, Leipzig, 1818, p. 416.

50. Debe observarse que el sentido de la correlación "*pró̱te̱s gár... autár épeita*" (6.3-4) no es adversativo, como surge de la mayor parte de las traducciones, sino simplemente correlativo. En Homero se trata de una fórmula habitual que corresponde a "por un lado... y luego... " (véase *Il.* 3.315, 11.420, 12.191, 23.237, 683, 24.91). La presencia en todos estos casos de *pró̱ton* en vez de *pró̱te̱s* condujo a Karsten a modificar el texto de Parménides (véase p. 134). Denniston (1934: 55) dice que el uso más común de *autár* es *"weakly adversative, or purely progressive"* (y que la fórmula *autár epeí* "indica muy a menudo las etapas progresivas de un relato"). Véase *atár* en 8.58.

El verbo *árkesthai* ofrece entonces un contenido que podría ser aplicable a la laguna del v. 6.3. En primer lugar, al no suponer un rechazo de lo que acaba de exponerse, otorga al nexo *gár* (que une 6.2 y 6.3) su valor normal, pues si Parménides hubiese querido tomar distancia respecto de lo expresado en 6.1-2, no hubiese dicho luego "pues" o "puesto que". Como observara Mourelatos (1970: 77, n. 7) a propósito de la interpretación de Tarán, Parménides hubiera seguramente escrito "allá", "pero", "no obstante", pero no hubiese utilizado nunca una partícula que implica una continuidad. Y entonces, si no se trata de un rechazo, la exhortación de la diosa a su discípulo prosigue normalmente en 6.4 (y por esa razón creemos que el verbo podría haberse encontrado en la segunda persona). Y como la enseñanza en cuestión se ubica en el futuro (la primera tesis en 8.1-50; la segunda, a partir de 8.51), el verbo, creemos, debe conjeturarse en el tiempo futuro.

Nuestra conjetura es entonces "comenzarás", *"árxei"*, en voz media (como es el caso de todos los ejemplos ya vistos de *árkhomai* más *apo*; no hay ejemplos de esta fórmula en voz activa). Esta conjetura nos lleva a dejar de lado el pronombre *"s'* " (pues como el verbo se encuentra ahora en segunda persona, *"s'* " habría sido un apócope de *"sú"* ["tú"]," "tú comenzarás", pero la elisión de "*u*" es más que improbable. No obstante, si tenemos en cuenta la tradición manuscrita del v. 6.3, encontramos dos códices que ofrecen la lectura *"t'* " en vez de *"s'* ": los manuscritos B y C. Otro códice, G IV, no presenta ningún término entre *gár* y *aph'* (modelo éste seguido por la edición aldina de 1526), lo cual podría significar que el copista dudó entre "*s'* " y "*t'* " y prefirió suprimir el pronombre. *Vale decir que aceptamos el pronombre* "te" (= "t' ")[51] *y completamos el hexámetro con el verbo* árxei: *"prṓtes gár t'aph'hodoû dizḗsios árxei"*. Nuestra versión del comienzo del fr. 6 es entonces la siguiente: "Es necesario decir y pensar que siendo, se es, pues es posible ser, y la nada no existe. Esto te ordeno que proclames, pues tú <comenzarás> por este primer camino de investigación, y luego por aquel forjado por los mortales que nada saben..." (6.1-4). Ya sabemos cuál es el fundamento del primer camino, o sea de la tesis: "Lo que está siendo es, y la nada no existe". En el próximo capítulo veremos cuál es el fundamento de la negación de la tesis.

51. En lo que respecta a la construcción *gár te*, véase Denniston (1934: 529, n. 527). Véase también *Il.* 23.156; *Od.* 7.307, 12.105.

CAPÍTULO VII

La negación de la tesis, las "opiniones" y el inexistente "tercer" camino

Después de haber expuesto una vez más su tesis en los dos primeros versos del fr. 6, Parménides presenta su aspecto negativo (como ya lo había hecho en el fr. 2) a partir del v. 3, siempre del fr. 6. Pero esta vez la negación de la tesis va acompañada de su fundamento, es decir, de su "causa". Este camino erróneo no es autónomo, como el primero, que se impone por su propia evidencia (pues, en efecto, ¿quién puede negar que hay ser, que lo que está siendo es?); se trata ahora de un camino artificial, fabricado por quienes ignoran el peso insostenible del hecho de ser y que, por ese motivo, lo relativizan. No obstante, fiel a su programa de estudios (en el cual la diosa había invitado al futuro filósofo a "informarse" *también* de las opiniones humanas), Parménides propondrá encarar el estudio de este falso camino, con el objeto de descubrir cuál es su fundamento. Una vez que se haya captado el origen del error, sólo un camino quedará como posibilidad real, y de ella se ocupará el extenso fr. 8. Un hipotético "tercer" camino no tiene fundamento alguno.

Si nuestra interpretación es correcta, el pasaje que comienza en el v. 6.4 representa la negación de la tesis que, como vimos, está expuesta en el segundo camino. Un testigo de peso viene en nuestra ayuda: Simplicio. En efecto, cuando este autor cita los vv. 6.1b-9 lo hace para ejemplificar la posición de quienes nada admiten además (o "aparte"; *pará*) del ser. Leszl (1994: 137-138), que ha estudiado minuciosamente este pasaje de Simplicio, afirma lo siguiente: en primer lugar, Parménides anuncia "la alternativa (o la separación) fundamental, la que constituye la primera vía: «[el] ser es, [la] nada, en cambio no es» (6.1b-2a). Es ésta la alternativa que desconocen los mortales y que colocan al

mismo tiempo el ser y el no ser". Siempre según este autor, los vv. 4 ss. del fr. 6 ilustran este desconocimiento, y si Simplicio "cita esos versos es para confirmar en Parménides la presencia de *dos* vías, y no seguramente de tres" (Leszl, 1994: 123). A la misma conclusión llega F. Fronterotta (1994: 845), para quien "a los ojos de Simplicio, los fr. 2 y 6 no están en contradicción, pues Parménides indica en ellos sólo dos vías de investigación", con lo que las posibilidades "en la presentación de Simplicio, son entonces ciertamente dos y no tres", pues la hipótesis de Reinhardt acerca de la existencia de un "tercer" camino "se apoya exclusivamente sobre la oposición entre los fr. 2 y 6" y sobre la conjetura de Diels para la laguna de 6.3 (Fronterotta: 1994: 389, 845, n. 27).

Veamos a continuación cómo describe Parménides este segundo camino.[1] Las primeras palabras del v. 4 del fr. 6 demuestran claramente que el camino que comienza a exponerse es diferente del anterior, presentado en 6.1-2: *"autàr épeita"*, "pero luego...". No obstante, para comprender la verdadera estructura de este camino, debemos efectuar ciertas precisiones respecto del texto original que, una vez más, fue sometido a varios vejámenes por parte de los intérpretes. Decimos esto porque en el v. 6.5 hay un verbo, *pláttontai* ("forjar", "fabricar"), cuyo sujeto son "los mortales", lo cual nos permite afirmar que, para Parménides, el camino es el fruto de una actividad humana. Este verbo *pláttontai* figura en *todos* los manuscritos de Simplicio, única fuente del fr. 6. Sin tener en cuenta esta unanimidad, el responsable de la edición aldina de 1526 reemplazó este verbo por *plázontai* ("divagar", "errar", "deambular"). Nada justifica este cambio.

A pesar de ello, esta conjetura se impuso e incluso creó jurisprudencia, pues en el riguroso *Lexicon* de Liddell-Scott-Jones se lee que cuando Parménides escribe *pláttontai* no hace sino utilizar una forma inédita de la voz media de *plázo̱*. Diels (1895: 73), partidario de este cambio, ofrece ejemplos similares en el dialecto de... Tarento. Esta argumentación es más que débil. D. Sider (1985: 364) afirma con ironía que considerar a Parménides un poeta italiano equivale a creer que James Joyce era, a su vez, un novelista italiano. A. Capizzi (1975b: 75) demostró que quizá en el dialecto de Tarento se pueda encontrar *plázo̱* en vez de *plásso̱* (que sería, según Diels, el verbo utilizado por Parménides), pero lo que debe demostrarse es el caso inverso: por qué Parménides usa

1. Repetimos una vez más que como en el fr. 2 había dos *únicos* caminos para pensar, y como al comienzo del fr. 6 Parménides expuso el primero de estos caminos, el que será descripto a continuación no puede ser sino el segundo.

plásso̱ en lugar de *plazo*, si realmente quiso hacer alusión a un "divagar". Los partidarios de la versión *"plázontai"* reconocen que Parménides pudo haber escrito, en su jonio habitual, *"plássontai"*, y que luego "un copista bizantino, acostumbrado al ático de Simplicio, lo transformó en *"pláttontai"*. Se podría aceptar esta hipótesis, pero es difícil llegar hasta la última etapa, que es la asimilación de *"plásso̱/plátto̱"* y *"plazo"* (Diels, 1895: 72). Cuando Parménides utiliza la noción de *pláttontai*, lo hace con la significación corriente y banal de "forjar", "fabricar",[2] y, con sentido un tanto subjetivo, "fabricarse para sí", "imaginar". Si tenemos en cuenta que la fabricación de este camino falso es obra de los mortales y consta de una serie de palabras "establecidas" por ellos, encontramos un eco muy sugestivo en el pasaje de las *Leyes* en el cual Platón dice que el legislador debe empezar por "fabricar con el discurso" (*plásasthai tô̱i logô̱i,* 800b7). Esta interpretación del verbo nos permite encontrar una justificación, por último, para el relativo *"hê̱n"* (6.4) que es traducido en general en forma arbitraria por "en (o «por») el cual", como si fuese un locativo.[3] La diosa dice simplemente que se trata del camino *que (hè̱n)* forjan los mortales, y que "creen" que es verdadero.[4]

Este camino imposible está aludido por el pronombre *"tê̱s"* ("aquél") (6.4), pero el texto no presenta una formulación completa del mismo. Esto nos demuestra que este camino no es nuevo: *ya ha sido presentado*, especialmente en el v. 5 del fr. 2. Es el camino erróneo, la negación de la tesis. En nuestro fr. 6 la diosa se explaya sobre él, explica quiénes lo han forjado y quiénes son sus hipotéticos "usuarios" (hipotéticos, pues el camino es intransitable). La razón es la siguiente: este camino fue fabricado por seres humanos mortales que no saben nada o, si se prefiere, que saben "nada": *brotoì eidótes oudén* (6.4). Esta fórmula, que es un verdadero "estereotipo en la poesía lírica antigua" (Mansfeld, 1964: 4)[5] es la oposición polar, en Parménides, de la fórmula *"eidóta fô̱ta"*, "el hombre que sabe", que caracteriza al discípulo de la diosa en el fr. 1.3. Si es así, mientras que los mortales que nada saben es-

2. Véase Hesíodo, *Trab.*, 70; Lysias, 19.60.

3. M. Conche (1996: 100): *"sobre el cual* erran los mortales"; Wiesner (1996: 252), *"auf welchem... Sterbliche irren"*.

4. Para los mortales de Parménides, el mundo que ellos "creen" que es real tiene el mismo valor que el relato propuesto por Critias sobre la Atlántida: "no es un mito forjado [*plasthénta*, participio de *plátto̱*], sino un discurso verdadero" (*Timeo,* 26e).

5. Mansfeld retoma los agudos análisis de Pfeiffer (1960).

tán condenados a fabricarse un camino que no conduce a ninguna parte, el filósofo, que es un "mortal que sabe", se encamina por el "camino de la diosa, lleno de signos" ("*hodòs polúphemos daímonos*", fr. 1.2-3), camino que está "alejado del sendero de los hombres" ("*ap'anthrọpôn ektòs pátou éstin*") (1.27).[6]

Encontramos acá una nueva confirmación del carácter erróneo del camino descripto en el pasaje 6.4-7 y que continúa en 7.1-5: en este camino el *nóos* ("intelecto") de los mortales es guiado, como si viajara en un carro,[7] pero la guía es ejercida por la "incapacidad" (*amekhaníẹ*) (6. 5). Privados de sus guías infalibles –las Hijas del Sol, las sabias yeguas y, especialmente, la diosa– los hombres son ahora "conducidos" (*phoroûntai*)[8] a lo largo de un camino fabricado por un intelecto que ha perdido su objeto (que es, como vimos en nuestro análisis de 8.34-35, el hecho de ser, único "objeto" pensable posible) y que, en consecuencia, carece de los recursos necesarios para llegar a la meta: la "incapacidad"[9] es la *moîra kakẹ́* ("destino funesto") que ejerce, en el camino del error, la misma función de Themis y Dike en el camino de la verdad (véase 1.26-8). Esta *amekhaníẹ,* como afirma Vlastos (1947: 163), es el estado natural de la humanidad antes de que la divinidad (Prometeo, en su ejemplo) le haya aportado su ayuda (las técnicas): los hombres eran ciegos y sordos.[10] Estos mismos defectos pertenecen a los mortales del

6. Parménides piensa en los hombres corrientes que no han decidido emprender un camino en búsqueda de la verdad. De más está decir que, en el Poema, *brotoí* ("mortales") es sinónimo de *anthrọ́poi* ("hombres"). Véase 8.38-9: "*ónoma [...] brotoì katéthento*" ("nombres... que los mortales establecieron") y 19.3, "*ónom'anthrọ́poi katéthento*" ("nombres que los hombres establecieron"). *Contra*, véanse Coxon (1934: 134) y Bormann (1971: 101), que establecen una diferencia entre los *brotoí* del fr. 6 y los del resto del Poema. Más adelante ofreceremos nuestra interpretación acerca de la identidad de estos "hombres mortales".

7. "Guiar" es *ithúnọ,* verbo utilizado para la conducción de carros y caballos: véase *Il.* 11.528, 16.475, y Hesíodo, *Escudo*, 324.

8. La alusión a las imágenes del fr. 1 es evidente: este verbo hace eco a *phérousin* (1.1, 1.25), *phérei* (1.3), *pherómẹn* y *phéron* (1.3), aplicados en ese pasaje al viajero que va en busca de la diosa y que es "conducido".

9. El término *amekhaníẹ* hace alusión a la imposibilidad, originada en la falta de *recursos* necesarios, para llevar a cabo toda clase de tarea. Véase Empédocles, fr. 12.1: *amékhanos = adúnatos* ("incapaz = imposible"). Para Mansfeld, *amekhaníẹ = Machtlosigkeit* (1964: 11 ss.). Snell (1928: 14) pone en relación el término con la acción (*drân,* "hacer"), basándose en Esquilo, *mekhanẹ́ drastérios* ("la manera de actuar").

10. Véase Esquilo, *Prom. enc.* 447-478: "en un principio, tenían ojos, pero los ojos no les mostraban nada útil; tenían oídos, pero no escuchaban".

fr. 6 (*kophoì homôs tuphloí te*, "sordos y ciegos"), mientras que la fórmula con la cual Esquilo resume este estado de cosas ("todo ocurría para ellos al azar, confusamente", *Prom. enc.* 450) reaparece en Parménides con el término *tethépotes* ("atónitos"), verdadero compendio de la situación. Los mortales, privados de la enseñanza de la diosa, son arrastrados, sordos y ciegos, como autómatas;[11] no saben dónde dirigirse, pues, contrariamente al "mortal que sabe", como observara Coxon (1934: 131, n. 1), esta gente ignora en qué camino se encuentra, lo cual es normal, ya que esa vía es *panapeuthéa* ("completamente desconocida") (2.6), o, como propone P. Destrée (2000: 12), avanza como embriagada, con paso titubeante, "de adelante para atrás, y de atrás para adelante", como indica el término *"palíntropos"*. No caben dudas de que este camino humano es la negación de la tesis, o sea, el camino erróneo del fr. 2, y por esa razón la diosa exhorta a apartar el pensamiento de él en 7.2. Es verdad que los hombres suelen avanzar a ciegas, pero Parménides escribe su Poema para indicarles el camino a seguir y para evitar que la costumbre inveterada, que es su guía habitual,[12] los obligue a utilizar ojos que no ven lo que deberían ver (y por eso son como ciegos), oídos que no escuchan lo que deberían escuchar (y por eso están como sordos), y la lengua,[13] que sólo formula palabras engañadoras (7.3-5; 8.52).[14]

(a) Los sentidos y el intelecto errante no distinguen entre ser y no ser

Esta crítica de los sentidos[15] reúne en un conjunto homogéneo los seis últimos versos del fr. 6 y la totalidad del fr. 7. Mediante un tipo de

11. Véase imágenes similares en Homero, *Il.* 4.262, 21.64, y, especialmente, *Od.* 23.15.

12. Según Otfrid Becker (1937: 142, n. 13), *"Das Bild des Wegesund verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken"*, Parménides opone acá un camino habitual a un camino que se recorre por primera vez.

13. Véase Baquílides, 10.51.

14. Para Aubenque (1987, II: 119) hay en este pasaje una alusión al *"bavardage vide, la glossolalie"*, fuertemente opuesta al discurso verdadero de la diosa. Véase también Mansfeld (1999: 331). Hölscher (1968: 52), apoyándose en Empédocles, fr. 3.11, propone otra interpretación y afirma que la lengua representa acá el sentido del gusto *(Geschmack)*. *Contra*, véase Patin (1899: 633), para quien "utilizar la lengua" significa acá *onomázein* ("nombrar"). Véase también Verdenius (1942: 55, n. 7) y Mansfeld (1964: 43).

15. Vlastos (1946: 69) habla al respecto de "sentidos insensibles".

argumentación que ya hemos encontrado en el fr. 2 (y que Untersteiner, 1958: LXXIX, a propósito del fr. 1, llama *"composizione ad anello"*) la totalidad de este pasaje comienza y termina con una crítica no sólo de la experiencia sensible sino también de un "intelecto errante". Esta pareja no debe extrañarnos: las fronteras que separan el pensamiento y la sensación en los presocráticos son imprecisas. Ya en Jenófanes los estudiosos no se ponen de acuerdo sobre la traducción de *noeî* en el fr. 24, cuyo sujeto es la divinidad; como el verbo está acompañado por "ve" y por "oye", traducirlo por "piensa", como hace la inmensa mayoría de los intérpretes, es quizá excesivo. En *Il.* 15. 422 Héctor "vio [*enóesen,* del verbo *noeîn*] a su primo con sus ojos" y en *Il.* 24. 294 Hécuba dice a Príamo que pronto "verá *[noésas]* el presagio con sus ojos". Si tenemos en cuenta que en una versión indirecta del texto de Jenófanes transmitida por Diógenes Laercio el verbo *"noeî"* fue reemplazado por *"anapneî"* ("respira"), quizá una traducción del tipo de "observa" se imponga para el fr. 24. Ya Aristóteles había opinado que para los filósofos "antiguos" el pensar *(tò noeîn)* era "como la sensación, algo corpóreo" (*De anima,* 426a26), y Mansfeld (1996: 158 ss.) defendió recientemente la idea según la cual "los filósofos preplatónicos no establecían una distinción entre la sensación y el pensamiento"[16] pues ambos factores son la causa, en Parménides, del camino erróneo seguido habitualmente por los mortales, es decir, de la adopción de un método de investigación que niega la tesis fundamental y que por esa razón no conduce a ningún lado. *Este camino erróneo es, sin lugar a dudas, el segundo camino expuesto en el fr. 2, camino considerado a priori como una vía de investigación* (no olvidemos que en el v. 2.2 la diosa dice que ella presentará los *únicos* caminos de investigación, y que a continuación presenta sólo dos) *y que se revela luego como totalmente impracticable.* La crítica del v. 7.2 hace referencia a este camino.

La fórmula del v. 7.1, *eînai mè eónta* ("hay cosas que no son"), es un resumen de los dos últimos versos del fr. 6 (8-9): la manera de pensar de los mortales, que se apoya en los sentidos y que se deja guiar por un intelecto vagabundo, los lleva a suponer que *hay cosas que no son.* Esa manera de pensar no deberá imponerse jamás (*"ou mépote toûto damêi"*, 7.1a). Pero si los hombres piensan así es porque son *díkranoi* ("bicéfalos") (6.5). Ha llegado el momento de ocuparnos de esta característica fundamental de la "condición humana", tal como la concibe Parménides. Los hombres tienen dos cabezas: "con una miran el

16. Véase también Mansfeld (1964).

ser, con la otra el no-ser".[17] Esta *conjunción* es la clave del error de los mortales. Son incapaces de aceptar el principio de no contradicción y de tercero excluido, que exige una "decisión": o uno, o el otro. Como no saben qué es el ser y, por consiguiente, hasta qué punto es imposible no ser, mezclan el uno con el otro, como si fuese posible afirmar que hay cosas que no son. Recuérdese que el camino del error consistía en una combinación de nociones contrarias.

Esta combinación surge con evidencia de los vv. 8 y 9 del fr. 6, que describen el contenido del camino erróneo tal como los ve el "usuario" del mismo. No debe creerse, entonces, que esos versos presenten una fórmula precisa, propuesta por la diosa, como fue el caso en 2.3 y en 2.5. El pasaje muestra cómo los hombres "conciben" *(nenómistai)* los únicos "objetos" eventuales de todo pensamiento: el ser y el no-ser, la existencia y la inexistencia.[18] Para los mortales, dice el texto, *"tò pélein te kaì ouk eînai"* ("ser y no-ser") son *considerados "tautòn kou tautòn"* ("lo mismo y no lo mismo"). Mediante el verbo *nomízo* ("considerar"), emparentado a *nómos* ("costumbre", "hábito", entre otras cosas), Parménides subraya el carácter "habitual" de esta opinión humana que se apoya sobre un "intelecto errante" *(plagktòs nóos)*.[19] Es la "costumbre inveterada" (*éthos polúpeiron,* 7.3) la que conduce a los hombres a fabricar (*pláttontai*, 6.5) un método que mezcla ser y no-ser y, por consiguiente, a afirmar que son idénticos y diferentes a la vez.

La expresión que encontramos en 6.8-9 significa simplemente que los mortales *atribuyen el ser al no-ser y el no-ser al ser*. Dicho de otro modo: ellos confunden (mezclan, combinan, predican) lo que es y lo que no es. El verbo que Simplicio utiliza para referirse a esta operación es

17. La expresión pertenece a E. Loew (1917: 45). No debe cometerse el error de creer que la expresión *díkranoi* alude a un "pensamiento doble". En época de Parménides no se piensa con la cabeza, sino con el pecho. La cabeza es el receptáculo de los sentidos principales: vista, oído, olfato, gusto.

18. Como la mayor parte de los estudiosos, consideramos que *"tò pélein"* (6.8) es sinónimo de *"eînai"*. *Contra*, A. Somigliana (1975: 333) considera que *tò pélein*, en tanto verbo de movimiento, significa "girar", lo cual produce esta curiosa traducción del pasaje: "Lo que gira y el no-ser son lo mismo y no lo mismo". La autora no nos dice, en cambio, cómo la segunda parte de la afirmación (*sc.,* "lo que gira y el no-ser [...] no son lo mismo") podría ser falsa, dado que Parménides dice expresamente que *tò eón* es inmóvil (8.26), o sea, que "no gira". La utilización de *pélein* en 8.11 y en 8.19 como sinónimo evidente de *eînai* refuta esta hipótesis de Somigliana.

19. En lugar de *nóos*, el códice E de Simplicio propone *nómos*, y un corrector del códice P agregó a su vez *nómos* junto a *nóos*. Se trata probablemente de una lectura errónea, pero la proximidad de *nomízo* podría invitar a reflexionar sobre la cuestión.

"sunphérein" ("reunir") y dice que esta operación se lleva a cabo "en el pensamiento" (*Phys.* 78.2). Es interesante observar que cuando Platón se refiere a la predicación o atribución del ser respecto del no-ser, y viceversa, es decir, cuando cita el v. 7.1 de Parménides para refutarlo, utiliza también una serie de verbos sinónimos de *"sunphérein"* y que se refieren todos al lenguaje: *"prosgígnesthai"* (*Sof.* 238a4, 6), *"prosarmotteîn"* (238c) y *"prosáptein"* (239b). Finalmente, cuando busca un epíteto para caracterizar a quienes afirman que *"tò mē ón, eînai pōs"* ("lo que no es, en cierto modo es") –es decir, el camino que, para Parménides, es el camino del error, pero que Platón quiere reivindicar– utiliza el término *"poluképhalos"*, "de cabezas múltiples" (240c).

Por todo lo dicho no compartimos la opinión de los investigadores que ven en 6.8-9 una alusión simultánea a los dos caminos de investigación enunciados en el fr. 2 (conjunción que constituiría un "tercer camino"). Esta hipótesis deja de lado el hecho de que la fórmula *"tautòn kou tautòn"* ("lo mismo *y* no lo mismo") debe ser considerada en su conjunto. Se trata de una frase que subraya la confusión entre dos elementos, su indiferenciación, desde el momento en que no se sabe si son idénticos o diferentes. Un ejemplo paralelo se encuentra en un tratado hipocrático: *"pánta tautà kaí ou tautá* (todo es lo mismo y no lo mismo): *pháos Zēní, skótos Aidēi* (la luz, para Zeus; la oscuridad, para Hades), *pháos Aídēi, skótos Zēní* (la luz, para Hades; la oscuridad, para Zeus)" (*De victu*, I. 5). No hay en esta frase una afirmación que corresponda a *"tautá"* ("lo mismo") y otra a *"ou tautá"* ("no lo mismo"), una de las que sería verdadera y la otra falsa; hay una mezcla de cuatro afirmaciones en las cuales se atribuyen las mismas nociones a dos dioses diferentes, de lo cual se deduce que quienes así se expresan no saben qué es la luz ni qué es la oscuridad, ni a qué dios les corresponden.[20]

De cuanto hemos dicho podemos extraer la siguiente conclusión: los vv. 6.8-9 no presentan un nuevo camino de investigación, entre otras razones, porque proponer un nuevo camino después de que se ha proclamado que hay solamente dos posibilidades equivaldría a afirmar que Parménides no se atiene a su proyecto y, fundamentalmente, porque, dado el mensaje que la diosa transmite a su discípulo, *todo* se resume a una alternativa esencial, y el defecto principal que se quiere poner en evidencia es la admisión de una conjunción, y ninguno de estos dos requisitos se da cuando hay tres posibilidades: o *una* u *otra,* o *una* y *otra.*

20. Otro tanto ocurre con la afirmación de Heráclito *"eîmén te kaí ouk eîmen"* ("somos y no somos") (fr. 49a). No hay una alternativa sino una conjunción.

Considerar que existe tanto lo que es como lo que no es equivale a afirmar que lo que es, es y no es a la vez. Como dijimos en la página 94, el enemigo más acérrimo de Parménides, Gorgias, captó con gran sutileza el sentido del camino del error. En efecto, cuando el sofista pretende "demostrar" –para refutar luego– que "lo que no es, existe", afirma: "Si lo que no es, es [es decir, la negación de la tesis, que corresponde al segundo camino, según nuestra interpretación], entonces será y *al mismo tiempo* no será; pues, en tanto se lo piensa como inexistente, no existe; pero en tanto *es* algo que no es, será" (fr. 3, § 67).[21] Como enunciara Karsten (1835: 152), "quienes afirman que el no-ser es, niegan el ser y, al mismo tiempo, lo afirman". Asimismo, ya al examinar el contenido del segundo camino, hemos dicho que, como éste consiste en la afirmación de una negación y en la negación de una afirmación, encontrábamos en él una mezcla de ser y de no-ser en la cual cada noción era atribuida a su contraria. Y bien, en 6.8-9 encontramos una atribución (que, según los parámetros de la tesis parmenídea, debe establecerse entre términos análogos) planteada respecto de términos contradictorios. Pero, fundamentalmente, encontramos: a) *la negación del principio de no contradicción*, y b) *la postulación de la diferencia.*

Hay que recordar que el principio de no contradicción era el fundamento del camino de la verdad. Afirmar ahora que lo que es *y* lo que no es son lo mismo *y* no lo mismo supone que dos juicios contradictorios son posibles al mismo tiempo. Y esto es así porque los mortales no respetan este principio y creen que el ser y lo que no es son diferentes; tanto es así que han establecido (8.39) nombres diferentes para hablar de ellos. Pero como han sido incapaces de elegir, ellos admiten *simultáneamente* nombres contradictorios: *eînai* te kaí *oukhí* ("ser *y* no-ser") (8.40). Los hombres forman parte de una *ákrita fûla* (6.7) que es incapaz de "separar" (etimológicamente, de "decidir" o, como traduce didácticamente Germani, 1986: 23, de *"di-sgiungere"*) una cosa de otra, y por eso construyen una teoría de la realidad fundada sobre la presencia simultánea de contrarios. Para ellos, esos contrarios constituyen "necesariamente" *(khreo̱n)* (8.54) dos formas, en vez de una, según las cuales "todo está lleno *al mismo tiempo* de luz y de noche obscura" (9.3). Olvidan que la única posibilidad, es decir, aquella que respeta el principio de no contradicción, es una *alternativa: pelénai* e̱ *oukhí* ("ser o no [ser]") (8.11), una *separación*: *éstin* e̱ *ouk éstin* ("ser o no ser") (8.16). Es por es-

21. Wiesner (1996: 101), que es partidario de encontrar un "tercer camino", interpreta este pasaje de Gorgias de un modo radicalmente diferente.

to que, aunque supongan que ser y no ser son diferentes,[22] podemos deducir de lo que ellos afirman que actúan como si no hubiera diferencia entre ellos y que suponen que lo que no es, es, y que lo que es, no es.[23]

Digamos finalmente que Platón viene en nuestra ayuda para confirmar cuanto estamos diciendo. En efecto: si Parménides hubiese ya admitido como practicable un camino en el cual ser y no-ser se combinan y, en cierto modo, el ser no es y el no ser es, ¿por qué Platón decidió escribir el *Sofista* para *refutar* a Parménides y sostener, polémicamente, que "una cierta unión existe entre el ser y el no-ser" (240b-c), y que "hay que obligar al no-ser, en ciertas condiciones, a ser, y al ser, a su vez, y según una cierta modalidad, a no ser"? (241d). Si los mortales de Parménides hubiesen admitido la realidad simultánea de lo que es y de lo que no es, la *diferencia* y la *alteridad*, cuyo descubrimiento son los pilares del *Sofista*, habrían precedido a Platón en casi un siglo.

(b) El *lógos* como criterio para juzgar la crítica del camino forjado por los hombres

El fr. 7 termina de un modo un tanto insólito: la diosa se dirige a su discípulo y lo exhorta a juzgar por medio del *lógos* cuanto ella aca-

22. Según Jantzen (1976: 110), "los mortales no sostienen la existencia del ser y del no-ser, pero en sus afirmaciones las categorías de ser y de no-ser se acercan y, en consecuencia, sus afirmaciones son falsas".

23. La versión de 6.8-9 propuesta por Reinhardt (1916: 87), que consiste en colocar una coma después de *eînai*, puede originar una interpetación interesante del texto, pero no en el sentido en que él imagina. Según este autor, *"tautón kou tautón"* no son los predicados de los dos infinitivos, sino dos términos coordinados al primer grupo, *"tò pélein te kaí ouk eînai"*. La significación de la versión es difícil de captar, pues Reinhardt no ofrece una traducción de la misma. No obstante, dado el valor que él otorga a *"nomízein"* (*"Etwas sich zu seinem Nomos machen"*), creemos que Cornford (1939: 32) se acerca bastante a su pensamiento cuando, según la misma sintaxis de Reinhardt, traduce: *"Who have determined to believe that it is and that it is not, the same and not the same"*. Beaufret (Beaufret y Riniéri, 1955: 81), a su vez, quien afirma adoptar la versión de Reinhardt, propone este texto: *"...pour qui l'être et aussi bien le non-être, le même et ce qui n'est pas le même, font loi"*; luego (Beaufret, 1982: 13) su traducción cambia: *"...dont le lot est de dire aussi bien être que n'être pas, être même et ne l'être pas"*). Dijimos que la sintaxis propuesta por Reinhardt podría originar una lectura interesante del texto, a pesar de él, pues al independizar *"tautón kou tautón"* se puede hacer de esta fórmula una explicación de la cláusula precedente, que dependería de un posible *"hoîs esti"* (con el *esti* tácito): "Para quienes *[hoîs]* [hay] tanto el ser como el no-ser; conciben *[nenómistai]* tanto lo mismo como lo diferente *[tautón kou tautón]*".

ba de decir: *"krînai dé lógoi polúderin élegkhon ex eméthen rhethénta"*. Este pedido refuta definitivamente toda interpretación que pretenda encontrar en el Poema una suerte de "revelación". Para D. Furley (1989: 38), "estas líneas son las más impresionantes *[astonishing]* del Poema. La diosa de Parménides es sin lugar a dudas un personaje especial. Una divinidad tradicional exige una recepción reverencial de cuanto dice; no pide que su discurso sea "juzgado" y, menos aún, que este juicio se lleve a cabo mediante un *lógos* (volveremos sobre este término). La diosa de Parménides es una profesora de filosofía (Cordero, 1990) que solicita que el estudiante *analice* su discurso. ¿A qué obedece este deseo? El texto nos da la respuesta: cuanto la diosa acaba de exponer *(rhethénta)* es en realidad una prueba *(élegkhos)* en contra de algo que se tenía por seguro, contra algo habitual, y por eso el discurso que contiene esta prueba tiene un aspecto polémico *(polúderin)*. Como observara Verdenius (1942: 64), el participio *rhethénta* (aoristo perfecto) indica inequívocamente que la diosa hace alusión a algo *ya expuesto*.[24] Esto "ya expuesto" es un *élegkhos*.[25]

Como es sabido, este término posee en su origen la significación de "objeto de vergüenza", incluso "de burla",[26] pero ya en época de Parménides comienza a hacer alusión a un conjunto de argumentos utilizados, en general, para acusar (y, en tiempos de Platón, la significación de "refutación" será predominante). En realidad, *élegkhos* es un término colectivo, un singular con valor de plural, pues reúne una serie de elementos, pero éstos deben ser muy precisos: datos, pruebas, argumentos. Estos elementos pueden ser utilizados para refutar, como será el caso más adelante, con Sócrates, pero también para demostrar, probar o justificar algo, especialmente en el ámbito jurídico, donde es prácticamente sinónimo de "prueba" (de un delito, por ejemplo). Una acusación es una serie de hechos comprobados, de datos, y este conjunto es un *élegkhos*. Como observara con sutileza M. Dixsaut (1987, II: 243), este *élegkhos* es "la prueba que [Parménides] ha opuesto, si se puede decir, a los «falsos testimonios» de la costumbre, de los sentidos y del lenguaje". Éste es el sentido del término en Parménides.[27]

24. Véase también Tarán (1965: 81) y Mourelatos (1970: 91, n. 46).

25. Un análisis exhaustivo de esta noción se encuentra en el trabajo de Furley (1989).

26. Véase *Il.* 23.342: "Si destruyes tu carro, te cubrirás de vergüenza", dice Néstor a su hijo.

27. Véase, *contra*, Furley (1989), para quien el término significa "refutación".

Estas pruebas deben ser "juzgadas". La diosa emplea el imperativo *"krînai"*. Este verbo (infinitivo: *krínnai*) significa "discernir", "separar", "decidir", y, como *élegkhos*, es utilizado abundantemente en el ámbito jurídico con el sentido de "interpretar las pruebas" o, directamente, "juzgar".[28] Parménides usa en tres ocasiones formas de este verbo, y una vez el sustantivo *krísis*, que está en relación con él. En el v. 15 del fr. 8, el término "crisis" es utilizado para hacer una suerte de balance después de haber presentado una larga serie de *pruebas* de la tesis según la cual lo que está siendo, es, tesis que constituye el camino verdadero: "la *krísis* [«decisión», «juicio»] sobre estas cosas reside en esto: se es, o no se es". Y en el verso siguiente Parménides dice que, en realidad, la cuestión ya ha sido "decidida": *"kékritai* [verbo *«krínnai»*: «ya se ha decidido»], por necesidad, que uno exista...". Finalmente el verbo *krínnai* es utilizado una vez más en 8.55, esta vez en relación con el universo de las opiniones, en el cual los hombres "decidieron *[ekkrínanto]* la existencia de formas separadas". Antes de pronunciarnos sobre el significado de *"krínnai"* en nuestro fr. 7.5, veamos por qué el Poema abunda en referencias al ámbito del derecho.

Hemos visto en los primeros capítulos de este trabajo que Parménides es un filósofo que trata de "demostrar" sus afirmaciones y que, para ello, sostiene que el pensamiento debe seguir un "camino", es decir, "un método". Este método conduce al conocimiento, pero ya en el primer fragmento el ámbito del conocimiento es presentado como una "morada" (*dǫ́*, 1.25) cuyas puertas están custodiadas por Dike, símbolo de la justicia, "pródiga en castigos" (1.14). El camino de la diosa abunda en "signos", en "mensajes" (es *polúphęmos*, 1.2: "rico en noticias"; Leszl, 1994: 146), y cuando llega el momento de "demostrar" el fundamento de la tesis, Parménides ofrece en el fr. 8 una serie de "pruebas", *"sę́mata"*. En el fr. 8 se trata de pruebas o de indicios del carácter absoluto total y único del hecho de ser. En el grupo constituido por los fr. 6 y 7, este conjunto de pruebas tienden a mostrar que las opiniones de los mortales se apoyan en las sensaciones y en un intelecto errante, que desvía de su objetivo. Se trata, en este caso, de un *élegkhos*, y éste deberá ser "juzgado" mediante el "*lógos*", como si estuviera en un tribunal. Ahora bien, ¿cuál es el rol de *lógos* en este tribunal?

28. Recuérdese que "juez" en griego es *"kritę́s"* y que uno de los términos para "tribunal" es "*kritę́rion*".

(c) El significado de "*lógos*" en Parménides

Dado que Parménides critica un camino que se apoya en los sentidos, existe la tentación de traducir *"lógos"* por "razón" y encontrar en el texto una alternativa "sensibilidad *versus* intelecto". No obstante, no debemos caer en esta tentación. Un estudio detallado del término *"lógos"* a partir de Homero muestra que en todas sus utilizaciones hay alusiones a una cierta "racionalidad" (sea en el criterio que debe aplicarse para "reunir" elementos dispersos para formar una "colección", término éste que conserva la raíz *"leg-"*, o para hablar: *legein*, reunión de palabras, o para argumentar, etc.), pero es prácticamente imposible saber en qué momento la significación de "razón" surgió como sentido privilegiado del término *"logos"*. En lo que se refiere a Parménides, si bien Guthrie (1965, II: 25) exclama con entusiasmo que en 7.1 "por primera vez los sentidos y la razón están contrastados" y que "sólo la razón debe aplicarse como *test*", nos inclinamos por la interpretación de Verdenius (1967: 100), según la cual *"lógos* nunca representó la razón *[Vernunft]* en los presocráticos". El término *lógos* tiene en Parménides, como en la inmensa mayoría de los autores griegos que se sucedieron antes del estoicismo, fundamentalmente, la significación de "discurso". Hay, no obstante, varios tipos de discurso, y es cuando se trata de establecer una jerarquía entre ellos que surge quizá la originalidad parmenídea.

El término aparece en tres ocasiones en los pasajes de su Poema que han llegado hasta nosotros, y no creemos exagerar si decimos que, como en el caso de Hesíodo, la noción adquiere una significación diferente si se la usa en singular o en plural. En plural, como era ya el caso en Homero[29] (y Hesíodo hará otro tanto),[30] *lógos* alude a un discurso (o sea, un conjunto de palabras) más bien emotivo o directamente (es el caso de Hesíodo)[31] falso. En el primer fragmento de Parménides, por ejemplo, las Hijas del Sol convencen a Dike con "palabras *[lógoi]* acariciantes" (1.15) con el objeto de que abra las pesadas puertas del reino de la diosa. Cuando la palabra es utilizada en singular, en cambio, *lógos* hace alusión también a un discurso, pero a un discurso muy

29. Véase *Il.* 15.393: "lo consolaba con *palabras...*"; *Od.* 1. 55: "lo adormecía con *palabras* acariciantes".

30. Véase *Teogonía,* 890 y *Trab.* 789: *"palabras* acariciantes"; *Trab.,* 78: *"palabras* engañadoras".

31. Véase *Teogonía,* 226: *"palabras* mentirosas".

especial. Como dijimos, Parménides sigue –quizá sin saberlo– el ejemplo de Hesíodo, quien utiliza *lógos* para referirse a un "relato" que se supone que es verdadero, pues describe la historia de la humanidad.[32] En efecto, en el fr. 8, después de haber expuesto las "pruebas" o "indicios" que confirman la tesis verdadera, Parménides dice: "Acá termino para ti el *lógos* confiable y el pensamiento acerca de la verdad" (8.50-1). Se trata una vez más de un discurso, pero éste reproduce un pensamiento (que es, a su vez, un razonamiento, o sea, una serie de argumentos) y concierne a algo verdadero; se supone entonces que este *lógos* es también verdadero.

¿Qué ocurre en nuestro fr. 7? El término se encuentra en singular y en dativo. Una vez suprimida la significación de "razón" (ningún elemento permite traducir "juzga *mediante* la razón", es decir, "racionalmente"), no compartimos la opinión de Verdenius (1967: 99), quien otorga al dativo el valor de un dativo modal: "juzga argumentando" (pues, según él, *lógos* tiene el sentido de "argumento", "debate"). Creemos que, como la diosa ha presentado a partir del fr. 2 (y continuará haciéndolo en el fr. 8, donde reaparecerá el término *lógos*) un discurso argumentativo, ha llegado el momento de proponer al discípulo que juzgue, mediante (dativo instrumental) [este] discurso *(lógos)*, la prueba polémica[33] contra el fundamento de las opiniones que acaba de exponer. Una alternativa "sensación *versus* razón" no tiene sentido, porque Parménides critica también la actividad del intelecto, cuando éste anda errante. Los sentidos, evidentemente, deben ser dejados de lado (pues sólo constatan los cambios aparentes y no captan la realidad profunda del hecho de ser), pero también debe rechazarse un intelecto *(nóos)* que sólo depende, en definitiva, de la "mezcla de los miembros" *("krásis meléon")* (fr. 16) de los mortales.[34] Y, en lo que concierne a la facultad de juzgar, incluso si ella actúa en forma positiva en el fr. 8 (donde ella elimina el segundo camino y sólo conserva el primero), también puede equivocarse y juzgar (*ekrínanto*, 8.55) que hay formas opuestas. La diosa pide al oyente que juzgue mediante (o "en función de") el razonamiento verdadero el valor del camino forjado por los hombres que nada saben; la sentencia del juicio será proclamada en el fr. 8: "ya se ha decidido" que el camino erróneo sea descartado.

32. Véase *Trab.*, 107: "culminaré mi *relato [lógon]* por otro... ". Se trata del relato sobre las "edades" de la humanidad, que pretende reproducir hechos reales.

33. "Polémica" *(polúderin)* tiene significación activa (Mourelatos, 1970: 91, n. 46).

34. Según Fritz (1945: 239), el intelecto deambula a la búsqueda del *eón*.

(d) El hipotético "tercer camino"

Según nuestra interpretación, en el conjunto 6.4-9 más 7.1-5 encontramos una nueva presentación del segundo camino, completada ahora con el punto de vista de sus "fabricantes" y de sus "usuarios". Este camino está formulado claramente en 7.1 *(eînai mè̱ eónta)*, y 7.2 expone su rechazo. La enorme mayoría de los estudiosos, en cambio, encuentra *hoy*, en este pasaje, la presentación de un "tercer camino de investigación". Subrayamos el término "hoy" porque, durante veintiséis siglos, nadie encontró nunca tres caminos, vías, senderos, posibilidades o lo que fuere en el pensamiento de Parménides. La férrea disyunción entre día (o luz) y noche en el Proemio, entre los dos únicos caminos propuestos en el fr. 2, entre la Verdad y la Opinión que forman parte del *todo* a conocer, fueron siempre elementos que excluyeron a priori todo compromiso. En la filosofía del inventor del principio de identidad y de no contradicción, *tertium non datur*.

Veamos cómo pudo llegar a hablarse de un tercer camino de investigación en Parménides. Digamos ante todo que hoy en día este tercer camino es *vox populi*: noventa y nueve por ciento de los trabajos consagrados a Parménides hablan, en efecto, de una tercera vía. Según nuestra interpretación, para que ello sea posible, hay, ante todo, que relativizar o tergiversar el texto del Poema. Cuando se trata de una tergiversación, la interpretación se anula a sí misma. Es el caso de los autores que afirman que si bien Parménides presenta vías de investigación, dos de ellas, solamente, son... pensables, pero que bien puede haber otras... impensables. Este punto de vista tergiversa el texto del fr. 2.2, en el cual Parménides escribió *"noê̱sai"* ("para pensar": infinitivo final con valor instrumental) y no *"noe̱taí"* ("pensables": participio pasivo). Además, aunque así fuera, ¿cómo Parménides podría presentar caminos caracterizados por la "impensabilidad"? Uno de los dos únicos caminos, una vez examinado, se revelará como "impensable", pero a posteriori (fr. 8.17), y, en rigor, hasta podría llamárselo "impensado". Además, si uno de los únicos caminos llega a ser "impensable" (lo cual es auténticamente parmenídeo), ¿cómo se diferenciaría de otros caminos también ellos "impensables"?

Queda el caso de quienes han relativizado las palabras de Parménides. Para estos intérpretes habría la posibilidad de admitir otros caminos, pero éstos no serían "caminos *de investigación*". Couloubaritsis (1990: 182), por ejemplo, no duda en afirmar que en la presentación de los caminos hay "una manera mítica de hablar" por parte de Parménides, y que hay que distinguir el camino y aquello de lo que se trata en

él. No obstante, podemos replicar al respecto que la totalidad del fr. 8 es una exposición lo más completa posible del valor intrínseco (dramatizado por Parménides, pues sus contemporáneos no parecen captarlo) de un solo término, *"éstin"*, que es, al mismo tiempo, el único término *(múthos)* que queda del camino ("queda una sola palabra del camino: que «es»", fr. 8.1-2). Y los *sēmata* que vienen a continuación son pruebas de la palabra *("éstin")* y están *en* el camino.

A pesar de lo que suele creerse,[35] no fue Reinhardt quien encontró por primera vez tres posibilidades en Parménides sino Stein, si bien estas tres posibilidades no concuerdan con las clásicas "tres vías" que serán sistematizadas definitivamente, esta vez sí, por Reinhardt. Stein (1864-1867: 780) reconoce que hay un camino expuesto en 6.1-2, otro a partir de 6.4, y otro, finalmente, a partir de 8.1. Esta posición, de por sí difícil de sostener (en efecto, ¿qué diferencia puede haber entre el camino presentado en 6.1-2 y el que expone el fr. 8?), se oscurece considerablemente debido a la reestructuración muy personal por parte de Stein del texto original de Parménides, el cual queda irreconocible.

Reinhardt (1916: 36), en cambio, sistematizó científicamente tres posibilidades, que él presenta de dos maneras diferentes, pero cuyo contenido es el mismo: a) el ser es; b) el ser no es, y c) el ser es y no es; o A) el ser es; B) el no ser es, y C) tanto el ser como el no ser son. Es imposible saber qué razones motivaron esta tripartición por parte de Reinhardt (si bien, como veremos, hay elementos materiales en el Poema que pudieron justificar este proceso). Una vez propuesto tal esquema, se debió ubicar los tres caminos. No caben dudas de que los dos primeros, a) y b), así como A) y B), son los dos caminos "clásicos", los del fr. 2. En lo que respecta a c) y C), sólo queda una parte del fr. 6, a partir del v. 4, para intentar ubicarlos. Se trataría del camino de los mortales (o de Heráclito, como han interpretado algunos), que mezclan ser y no ser.

En la gran mayoría de los casos se dice que este camino reaparece a partir del v. 51 del fr. 8, pues se trataría del camino de la *dóxa*, que sería una descripción de las apariencias, y que presentaría, sobre ellas, un discurso "probable" (fr. 8.60).[36] En esta asimilación, Heidegger (1976: 120), discípulo de Reinhardt, tuvo un rol preponderante: para

35. Véanse, por ejemplo, Kahn (1968: 126) y Couloubaritsis (1987, II: 26).

36. Aunque así fuera, "probable" sería el *diákosmos*, no el mundo (Finkelberg, 1999: 237). Por esta razón, preferimos traducir *"eoikóta"* por "aparente".

Heidegger, el tercer camino tiene el mismo aspecto que el primero, pero no conduce al ser: "es el camino de la *dóxa,* en el sentido de apariencia". A partir de esta interpretación, una gran mayoría de autores encuentra en la segunda parte del Poema un discurso verosímil sobre las apariencias, y varios estudiosos anglosajones llaman *"Way on Seeming"* la sección del Poema consagrada a las opiniones.

¿Qué relación tiene cuanto acabamos de ver con la filosofía de Parménides? Poco y nada. Comencemos por el final. *"Dóxa"*, en Parménides, nunca significa "apariencia". Parménides no es Platón. En el próximo capítulo analizamos esta noción, pero podemos decir desde ya que Parménides nada dice sobre "las apariencias" porque para él hay un solo tema a estudiar: lo que está siendo. Acerca de este tema, puede decirse la verdad o pueden aventurarse opiniones. Por eso el estudiante debe asimilar la verdad; de él depende que todo esté lleno de "opiniones", o no. Digamos por último que, como veremos, el término *dokoûnta* (en 1.31) no introduce una nueva dimensión de estudio; es simplemente sinónimo de *dóxa.*

El discurso que la diosa presenta a propósito de las opiniones en el fr. 8 ("de acá en adelante, aprende las opiniones de los mortales...", v. 51 ss.) será la exposición de un orden cósmico *(diákosmon)* aparente *(eoikóta)* (fr. 8.60). Para la lógica parmenídea, lo "aparente" es sinónimo de erróneo, de no verdadero (y, si hubiese utilizado el término, de "falso"). La diosa es clara y precisa: cuando anuncia que va a presentar este discurso, dice que se tratará de un conjunto de palabras *(kósmon epéo̱n)* engañador (*apate̱lón,* fr. 8.52). Un discurso "aparente" no es un discurso sobre las apariencias; es el discurso el que es aparente, no su objeto. Y, además, ¿cómo puede creerse que un discurso calificado a priori de "engañador" podría ser probable? Como observara L.M. de Rijk (1983: 47), "al revelar el error básico de las opiniones humanas acerca del mundo (fr. 8. 51-59), la diosa cumple lo que había prometido en los vv. 30-32 del fr. 1", donde había afirmado que toda "convicción verdadera está ausente de las opiniones". Como habían dicho ya las Musas de Hesíodo, hay, por un lado, un discurso verdadero y, por el otro, "falsedades" *(pseúdea)* semejantes a la realidad (*Teogonía,* 27-8). Es el caso del discurso parmenídeo sobre las opiniones, destinado a saber a qué atenerse cuando se escuche un conjunto de meras palabras que tenga la pretensión de ser verdadero. Cuando nos ocupemos en detalle del pasaje consagrado a las opiniones (cap. VIII), volveremos sobre el tema.

Regresemos al núcleo del pretendido tercer camino. Éste mezclaría ser y no ser al decir que hay no ser y que el ser no es. ¿Para qué hipostasiar un tercer camino si, como vimos, el segundo camino dice exacta-

mente lo mismo? Entramos así al centro del problema. Quienes afirman que hay un tercer camino de investigación en Parménides creen que el segundo camino es "el camino del no ser". Si así fuera, ¿qué sostiene este camino? Que hay no-ser, o que el ser no es. *En ambos casos se supone que hay ser*, o sea, el contenido del primer camino, sea porque se otorga la calidad de "ser" al no-ser (y para afirmar que el no-ser es, hay que poseer la noción de "ser"), sea porque del "ser" se dice que no es. El ser está abusivamente presente, y no podría ser de otra manera, ya que el ser es una evidencia primaria, necesaria y absoluta, al menos, para Parménides.

La pretendida fórmula del "tercer camino" no es otra que la del segundo, que mezcla ser y no ser, pues atribuye el no ser al ser, y viceversa. Como no hay un camino del "no ser", podríamos afirmar con cierta ironía que aceptamos la existencia de un tercer camino si se admite que no hay un segundo; habría entonces dos caminos: el primero... y el tercero. Quienes encuentran la expresión de un segundo camino en el v. 2.5, diferente de la que se encuentra en los pasajes en que el ser se predica del no ser, que sería el tercer camino, no tienen en cuenta el hecho de que el enunciado de cada camino (o sea, de la tesis y de su negación) en el fr. 2 es *doble*: el segundo hemistiquio de cada fórmula aclara el primero. Wiesner (1996: 84 ss.) dice erróneamente que el segundo camino sostiene *"ouk éstin"*, es decir, sólo la negación del verbo, y que cuando se agrega un sujeto, hay ya una mezcla de ser y de no ser, o sea, un tercer camino. Esta segunda afirmación es totalmente correcta, pero el segundo hemistiquio del v. 2.5 muestra claramente que *ya ouk éstin* supone un sujeto, cuya necesidad se afirma en 2.5b: "es necesario no ser". Que no ser sea necesario es *ya* una mezcla de ser y de no ser, y el escueto *"ouk éstin"* presentaba ya la misma idea al afirmar que "no hay".

A partir del v. 4 del fr. 6 Parménides presenta el fundamento del segundo camino, o sea, la negación de la tesis. ¿Cómo es posible que se pueda fundamentar que lo que está siendo, no es? Es muy simple: los "mortales que nada saben" ignoran la tesis básica ("hay ser porque no es posible no ser") y entonces "el ser y el no-ser son *considerados* como lo mismo y no lo mismo" (fr. 6.8-9). Parménides subraya el carácter "habitual" de esta opinión humana que se apoya sobre un "intelecto errante" (*plagktós nóos*, 6.6). Es la "costumbre inveterada" (*éthos polúpeiron*, 7.3) la que conduce a los hombres a "fabricar" (*pláttontai*, 6.5) un método que mezcla ser y no-ser y, por consiguiente, a afirmar que éstos son idénticos y diferentes a la vez. Pero, como vimos, el texto de este fr. 6 llegó hasta nosotros con una conjetura muy molesta *que da*

pie para la introducción de una nueva posibilidad. En efecto, si la diosa ordenara alejarse de dos caminos diferentes (*"prō̱tēs gàr, épeita de"*) ("pues de este primer... y luego de..."), no puede concebirse que *uno* de éstos sea el primer camino, el verdadero, pues la diosa no podría ordenar alejarse del mismo; *ergo*, habría tres caminos: el verdadero, y los dos caminos rechazados.[37] Pero un dato esencial escapa a todos estos intérpretes: no es Parménides quien expresa un *rechazo* de dos caminos, sino el responsable de la edición aldina de Simplicio y, luego, Diels, cuyo texto, lamentablemente, ya nadie discute. Fronterotta (1994: 839) confirma que la interpretación de Reinhardt se apoya exclusivamente sobre "la integración conjeturada por Diels para el final del v. 3 del fr. 6". Una lectura del fr. 6 en su estado lacunario, es decir, sin conjetura alguna, muestra con claridad que en ese fragmento Parménides presenta sólo *dos* posibilidades; si la laguna se completa con un verbo válido para ambos caminos, como hemos propuesto en las páginas anteriores, no es necesario imaginar un eventual tercer camino. Esta posibilidad aparece si se supone que Parménides utilizó un verbo que suponía un rechazo y en ese caso, como hay dos caminos a rechazar, forzosamente debe imaginarse que queda un tercero a adoptar, con lo cual los caminos serían tres.

A partir del v. 4 del fr. 6 encontramos lo que Platón había llamado un *"élegkhos perì toû mē̱ óntos"* ("refutación de lo que no es") en el pasaje ya citado del *Sofista* 239b, cuyo alcance se capta plenamente con la cita del primer v. del fr. 7, en el cual la partícula *gár* tiene un fuerte valor explicativo-causal (Denniston, 1934: 60-67):[38] los mortales mezclan lo que es y lo que no es y se encuentran en un camino sin salida *porque* esto equivale a afirmar que hay cosas que no son. Esto ocurre porque son incapaces de captar el alcance de la tesis, es decir, el carácter absoluto y necesario del hecho de ser. Cuando se ha asimilado la enseñanza de la diosa, se puede llevar a cabo el "juicio" (es decir, la de-

37. Heitsch (1970: 39) es un buen ejemplo de tal manera de pensar. Según este autor, los dos caminos presentados en 6.3 ss. no pueden ser los mismos del fr. 2, pues en el fr. 6 se dice *claramente* que los dos deben ser evitados. Heitsch imagina entonces un tercer camino y emprende luego una larga marcha (pp. 40-53) para evitar el "conflicto" –como él dice– entre el esquema dicotómico de la totalidad del Poema, y el "tricotómico" de los tres caminos.

38. Este verso se refiere al contenido del fr. 6. Tanto Untersteiner (1958: CXXVI) como Diels (1897: 73) han sostenido que el texto llamado hoy fr. 7 viene a continuación del fr. 6: "se puede considerar como un hecho definitivo que B 7 y 8 vienen inmediatamente después de B 6".

cisión: *krísis*) fundamental (véase 8.16), y es entonces cuando *un solo camino se elimina* y *un solo camino se retiene*.

(e) Confirmación de la existencia de sólo dos caminos de investigación

Un “tercer camino” no forma parte de esta manera de pensar. En efecto, en los vv. 8.16-18 leemos que “se ha decidido, por necesidad, que uno quede como impensable e innombrable [o sea, «anónimo»: no se lo puede mencionar] (pues no es el camino verdadero), y que el otro exista y sea auténtico”. No hay la más mínima alusión a un tercer camino. Uno de *los dos* caminos, que se presentaba, a priori, como capaz de encaminar el pensamiento (2.2), se encuentra, *ahora*,[39] privado del “pensamiento” (de *nóēma:* es *a-nóētos*) de su eventual usuario, que debe alejar de él, precisamente, su pensamiento (7.2), lo cual confirma el pronóstico de la diosa: se trataba de una vía *panapeuthéa*, “totalmente incognoscible” (2.6), pues no se puede conocer lo que no se puede pensar. Además, si tenemos en cuenta lo que se dice en el pasaje 8.35-36 sobre las relaciones entre pensar, ser y decir, es evidente que en un camino impensable no encontramos ninguna referencia a lo que es y por esa razón el camino es *anṓnumos,* “anónimo”, es decir, etimológicamente, sin nombre.[40] Por último, en el pasaje 8.17 se elimina un solo camino, el que no es verdadero (véase la cláusula parentética). O sea que si Parménides hubiese presentado tres caminos, y si uno hubiese sido negado en 8.17, quedarían aún dos; pero el comienzo del fr. 8 es explícito: “una sola palabra *del* camino queda”.

Nuestro rechazo de un eventual “tercer camino” se basa en la imposibilidad de encontrar un término medio entre el ser y el no-ser, según los fundamentos de la filosofía de Parménides. Ya hemos subrayado que los esquemas parmenídeos son esencialmente dicotómicos, pues su filosofía supone –quizá sin ser consciente de su descubrimiento– los principios de no contradicción y de tercero excluido. En función de esta manera de concebir las cosas, no es posible admitir un *tertium* entre los dos elementos contradictorios que constitu-

39. Es decir, después de haber sido descripto como una vía que se apoya en los sentidos y en un intelecto vagabundo. La diosa habla en pasado: *kékritai*; *ya* se ha juzgado su imposibilidad. “Ya”, es decir, antes del fr. 8, en el conjunto de los fr. 6 y 7.

40. A propósito de este término, véase Aristóteles, *Eth. Eud.,* 1221a.

yen su sistema:[41] "se es o no se es" (fr. 8. 15); "es necesario ser absolutamente, o no" (fr. 8. 11). Y, además, tanto el ser como el no-ser son de por sí absolutos[42] (lo cual no escapará a las críticas de Platón y de Aristóteles).

Si bien las interpretaciones tradicionales de Parménides, salvo escasísimas excepciones, encuentran tres vías de investigación en su filosofía, hay ciertos intentos, un tanto tímidos, de considerar que en el fr. 6 hay sólo la presentación de una nueva "posibilidad", que no llega a ser precisamente un "camino". Se trataría de una posibilidad menor, adoptada por algunos pensadores preparmenídeos o por los hombres en general, de manera casi intuitiva. A. Pasquinelli (1958: 397) fue el primero que expuso este punto de vista. Según este autor, tanto el fr. 2 como el 8 son totalmente explícitos en lo que concierne a la sola existencia de *dos* caminos de investigación, pues no hay un *tertium* entre el ser y el no-ser. Pero en 6.4 ss. habría una posibilidad falsa: la tesis implícita en el universo de la *dóxa*, que constituiría una nueva posición. Cuando nos llegue el turno de analizar el contenido de la llamada *"dóxa"* veremos que no se trata de una posibilidad separada de la dicotomía original, y como para Pasquinelli, en definitiva, aunque no hay tres "caminos", hay tres "posibilidades", su posición forma parte de los esquemas tradicionales.

Tarán (1965: 208), por su parte, afirma explícitamente que "no hay un tercer camino de investigación en Parménides", y se opone a los autores que creen encontrarlo, pero en su análisis de 6.4-9 admite que hay allí "una doctrina que es incapaz de distinguir el ser del no-ser", doctrina que podría referirse a Heráclito (es decir, que no aceptaría la dicotomía parmenídea, sino que propondría algo diferente). Por esta razón, cuando alude al rechazo por parte de la diosa, Tarán (1965: 81) afirma que ese rechazo concierne al segundo camino de investigación "y el imposible sendero por el cual deambulan los mortales que nada saben". O sea que hay un camino positivo y el rechazo de un camino negativo *y* de un sendero imposible. Finalmente, Mourelatos (1970: 78, n. 7; 91) hace una distinción entre el camino negativo y el "de los mortales", si bien reconoce que éste "cae" *(lapses)* en aquél.[43]

41. P. Seligman (1978: 5) observó que "no es tolerable una posición intermedia entre el ser y el no-ser".

42. "Parménides no hace diferencia alguna entre el ser relativo y el absoluto" (Verdenius, 1942: 54).

43. Una posición parecida puede deducirse de las palabras de Loenen (1959: 94).

En el pasado sólo hemos encontrado una posición semejante a la nuestra en Robin y en Loew, si bien ninguno de estos dos estudiosos extrajo las consecuencias últimas que se imponían al admitir una dicotomía fundamental en el pensamiento de Parménides. Estos dos autores –que, no obstante, no criticaron la conjetura de Diels para el v. 6.3– admitieron con vehemencia la existencia de sólo dos caminos de investigación en Parménides pero, como veremos, encuentran ciertos matices específicos en el interior del segundo camino y podría decirse que, en consecuencia, ofrecen ellos también tres posibilidades, si bien éstas se reducen a una alternativa fundamental.

Para Robin (1963: 104), quien en 1923 expuso de manera ejemplar en apenas nueve páginas una interpretación sutilísima del pensamiento de Parménides, "el principio de contradicción, en tanto obliga al pensamiento a optar por un «sí» o por un «no» absolutos, se plantea así por primera vez y se apoya sobre la imposibilidad ontológica de algo que, diferente del ser, pretendiera no ser el no-ser". Esta dicotomía rigurosa lleva a Parménides a elaborar su sistema alrededor de dos caminos de investigación, uno verdadero y otro falso; pero, no obstante, esta vía falsa "supone una doble dirección (fr. 6), que parece corresponder a dos grados diferentes de racionalidad": por un lado, un camino que, quizá, fue seguido por los heraclíteos, en el cual se considerarían como idénticos el ser y el no-ser, y, por otro, un camino en el cual ellos se confundirían, sin identificarse, y que contribuirían a elaborar una física basada en la opinión.[44]

Loew (1935: 3), por su parte, expuso un punto de vista similar en una serie de trabajos publicados entre 1917 y 1935: en Parménides "hay sólo dos caminos de investigación, el verdadero y el falso", entre los cuales *"tertium non datur"*. Y como no hay no-ser, no hay tampoco el conjunto "ser y no-ser". "Por esta razón, la diosa pone en guardia ante todo contra el camino del no-ser, y luego, con más vigor aún, contra el camino del ser y del no-ser, por el cual deambulan los hombres" (Loew, 1935: 10). Vale decir que, incluso para Loew (1929: 153), "la diosa rechaza dos caminos erróneos".[45]

44. J. Wahl (1956: 118) acepta esta tesis de L. Robin: "Parménides no nos habla nunca sino de dos vías: una, que es inevitable, que es la vía del ser; y otra, que es inaccesible, que no puede ser utilizada, y que es la vía del no-ser".

45. Para Guazzoni Foà (1979: 23-59, 55-67), hay sólo dos caminos en el fr. 6, pero luego afirma que la *dóxa*, que posee un aspecto positivo, no puede identificarse a ninguna de las dos vías.

Sea como fuere, encontramos en estos dos autores un elemento esencial para nuestra búsqueda: la convicción de que los dos caminos corresponden a la *alḗtheia* y a la *dóxa,* es decir, a las dos partes que siempre se han reconocido en el Poema de Parménides. Es así como Robin (1963: 103) afirma que, en Parménides, "hay dos rutas o métodos: una, la de la verdad inmutable y perfecta, a la cual conviene el pensamiento lógico; otra, la de la opinión y sus apariencias diversas y cambiantes, condenada por la costumbre y la experiencia confusa de los sentidos". Y Loew (1935: 6, 9, 19 ss.), por su parte, caracteriza los dos caminos de la siguiente manera: el primero es el camino lógico-crítico (es decir, el camino de la verdad), mientras que el segundo es el camino empírico-físico, que corresponde a las opiniones de los mortales.

Nosotros aceptamos esta posición de Robin y Loew pero, al mismo tiempo, sostenemos que las dos posibilidades ofrecidas por Parménides son radicales y no admiten ningún matiz intermedio. En otras palabras, las alternativas que presenta Parménides a lo largo de su Poema son siempre aspectos diferentes de una misma alternativa principal. No tiene sentido encontrar en un pasaje del Poema una alternativa, por ejemplo, entre un primer camino verdadero y un segundo camino erróneo, y, en otro pasaje una elección entre un primer camino verdadero y un tercer camino, representado por las opiniones. Hay una sola alternativa, pues el segundo camino *corresponde a las opiniones de los mortales*, y frente al mismo se encuentra su polo *contradictorio*, el camino verdadero. Por consiguiente, y antes de extraer las conclusiones que se imponen, debemos profundizar esta equivalencia entre el camino del error y el camino de las opiniones, en la cual nos hemos apoyado para proponer nuestra solución para la laguna de 6.3. Se tratará de estudiar una serie de pasajes que muestran tal equivalencia, y que se oponen polarmente al contenido del camino de la verdad.

El pasaje 6.4 ss., incluso en la forma lacunaria en la que ha llegado hasta nosotros, opone polarmente un camino fabricado por los mortales que nada saben al camino que afirma que ser es posible y que la nada no existe. El camino de los hombres sostiene que lo que no está siendo, es (7. 1), que era la tesis del segundo camino de investigación. El primer camino se encuentra en los antípodas de esta vía muerta. Ya en el fr. 1 la diosa había afirmado que "su" camino (es decir, el de la verdad) se encontraba alejado del sendero de los hombres (1.27) que, antes de llegar a ser "hombres que saben", están en el reino de la noche. O sea que ya en el primer fragmento se habla de dos vías de investigación (Leszl, 1994: 158). La alternativa es clara: por un lado, el primer camino, el verdadero, que es el camino de la diosa; por el otro, el camino de

los mortales. El primero se relaciona con la verdad; el segundo depende de la manera de pensar de los hombres, que es la opinión.

Esta misma alternativa reaparece en otros pasajes, en los que Parménides vuelve a hacer referencia a dos caminos de investigación, y que oponen la verdad a la no-verdad. En el fr. 2.4, por ejemplo, Parménides nos dice que el primer camino "acompaña"[46] a la verdad, y por esa razón este camino es "auténtico" (*etétumos*; 8.18). Su contenido es "confiable" (*pistón*; 8.50), pues el conocimiento del "corazón de la verdad" es el contenido esencial de la enseñanza que la diosa ofrece a su discípulo (1.28). El segundo camino, en cambio, pertenece al ámbito de lo no verdadero.[47] Este camino es "completamente incognoscible" (*panapeuthéa*; 52.4) pues no es posible decir ni pensar lo que no está siendo. En consecuencia, este camino es calificado de "impensable" (*anoetos*), "anónimo" (*anónumos*, es decir, sin nombre, innombrable) y, fundamentalmente, "no verdadero". No se puede dar crédito a este camino, y por esta razón la diosa había ya anunciado en el fr. 1 que no se puede tener confianza en "las opiniones" (*ouk éni [...] pístis alethés*, 1.30). Ellas constituyen sólo un conjunto de palabras engañador (*kósmos [...] epéon apatelón*; 8.52). No caben dudas: el camino erróneo, no verdadero, es el camino de las opiniones de los mortales. Todo conduce entonces a la alternativa básica: verdad *versus* opiniones o, si se prefiere, primer camino (o primera tesis) *versus* segundo camino (o negación de la tesis).

Ya desde la introducción del Poema, la diosa anuncia al joven que ha decidido efectuar un azaroso recorrido para encontrarla que, en primer lugar, él debe estar al tanto del corazón de la *verdad* y, luego, de las *opiniones* de los mortales. Después, en el fr. 2, el discípulo, que ahora es un alumno atento y, suponemos, obediente, debe escuchar cuáles son los dos *únicos* caminos que se ofrecen al pensamiento, y ellos no son otros que el camino de la verdad (2.3) y el camino erróneo (2.5). Y, finalmente, en el fr. 8 la diosa dice que ella acaba de exponer "el discurso y el pensamiento acerca de la verdad", y que desde ahora en adelante será el turno de las "opiniones de los mortales" (8.52). No olvidemos que en 8.17-18 la diosa retoma el esquema del fr. 2 y expresa juicios de valor sobre su enseñanza: un camino es verdadero y el otro, falso.

Digamos finalmente que toda la Antigüedad clásica encontró sólo dos posibilidades en el Poema de Parménides: la *alétheia* y la *dóxa*.

46. Según L. Ballew (1974: 192), este verbo significa *"to follow after, as a servant"*.

47. En las citaciones del Poema de Parménides llegadas hasta nosotros, la palabra "falso" *(pseudés)* está ausente.

Alejandro de Afrodisia, por ejemplo, afirma que Parménides "marchó por los *dos* caminos"[48] *(ep'amphotéras ẹ̄lthe tàs hodoús)*, pues su doctrina afirmaba que, según la verdad *(kat'alḗtheian)* todo es uno, mientras que, según la opinión *(katá dóxan)*, había elaborado principios para explicar los fenómenos (*In met.* A.3.984b = DK 28 A 7). Y Diógenes Laercio comparte esta opinión pues, según él, la filosofía de Parménides se divide en dos partes: una, según la verdad, otra, según la opinión" (IX. 22.4 = DK 28 A 1). Como ya dijimos, esta interpretación estuvo en vigencia hasta fines del siglo XIX.[49]

La interpretación absolutamente dicotómica de la filosofía de Parménides que nosotros proponemos supone un rechazo de la conjetura propuesta por Diels para el v. 6.3 (véase *supra*), pues la misma complica innecesariamente el texto parmenídeo, no tiene ningún fundamento filológico y, fundamentalmente, sugiere psicológicamente que, como hay dos caminos para "rechazar ", un tercer camino se impone. Ya en nuestra tesis doctoral (Cordero, 1971) habíamos sostenido que en Parménides no hay una tercera posibilidad imaginable entre la tesis y la antítesis. Un artículo publicado en *Phronesis* (Cordero, 1979) aumentó la audiencia susceptible de conocer y, eventualmente, de adoptar nuestro punto de vista. El resultado más directo de esta publicación fue la adopción, dos años más tarde, de nuestro verbo *"árkhesthai"*, aunque en voz activa, *árkhọ*, por parte del estudioso grecoamericano Nehamas (1981: 110), quien confiesa, amablemente, que nosotros lo habíamos ya precedido[50] en su elección. Así y todo, nuestra posición es radicalmente diferente de la de Nehamas y el hecho de que este autor haya propuesto el mismo verbo que nosotros no significa similitud de puntos de vista. En efecto: nosotros proponemos el verbo en voz media, *árkho-*

48. De manera un tanto insólita Untersteiner (1958: 34) afirma que Alejandro se equivoca, *"perchè le vie sono tre"*.

49. En Parménides, escribía I. Brucker (1742: 1158), *"philosophia duplex est, vel secundum opionem, vel secundum veritatem"*.

50. Este reconocimiento por parte de Nehamas no impide que ciertos autores, por ejemplo D. O'Brien (1987, I: 222-225), puedan transformarse en una fuente de desinformación cuando hablan a menudo de "la conjetura de Nehamas y Cordero", frase con la cual se daría a entender que nosotros nos hemos inspirado en un trabajo que fue publicado dos años después del nuestro (O'Brien hace ocho referencias a nuestra hipótesis, y en seis casos invierte la cronología en cuestión. Hasta el orden alfabético juega en nuestro favor...). Además, dado que nuestras conjeturas sólo tienen en común un verbo (imaginado por nosotros y seguido por Nehamas), cuyo sentido varía sensiblemente cuando es usado en la voz activa o en la voz media, no tiene sentido hablar de "la" conjetura de Cordero y de Nehamas.

mai, y, por razones métricas, nos hemos decidido por *árxei*, segunda persona del aoristo. La conjetura de Nehamas, en cambio, propone el verbo en voz activa y la primera persona del futuro: *"árxo̱"*. Dado que quien habla es la diosa, esta conjetura parece más coherente que la nuestra, pero no es así. La razón es muy simple: Nehamas (1981: 105) aclara que "el uso de *árkhein* con *apó* figura en LSJ (*s.v. árkho̱*, I.2)", pero en *todos* los ejemplos el verbo se encuentra en la voz media y por esa razón el autor no puede aducir ningún pasaje en apoyo de un uso eventual de *"árkho̱ + apó"*, ni en Liddell-Scott-Jones ni en ninguna fuente clásica. Para conservar la coherencia de su interpretación, que exige una primera persona, Nehamas debió haber propuesto *árkhomai*, lo cual es imposible desde el punto de vista de la métrica; *árxei*, en cambio, si bien no es una solución ideal, respeta la métrica.[51]

G. Germani (1986: 23 ss.) adoptó nuestra hipótesis en su trabajo "Per un'interpretazione delle vie di Parmenide" y, sin apoyarse ostensiblemente en nuestra manera de considerar la laguna de 6.3, también G. Giannantoni (1988: 226) concluye que en "B 6 se enunciarían no tres, sino dos caminos, en forma coherente con los fr. 2 y 8". D. De Cecco (1993: 14), por su parte, se apoya en nuestra "nueva integración" (que ella considera "extremadamente fecunda") para proponer una interpretación muy sutil y original de la última frase del fr. 6: "El camino de todos ellos vuelve al punto de partida", en la cual habría una "corrección" por parte de la diosa, pues "el recorrido hacia la verdad es circular". Digamos, por último que, quizá con un exceso de optimismo, y después de mencionar nuestra interpretación, E. Berti (1996: 725) afirma que "sea cual fuere el complemento correcto que se debe agregar al texto (que posee sin dudas una laguna, tal como lo prueba la métrica), los comentadores actuales estiman que las vías mencionadas por la diosa son sólo dos".

Si nuestra interpretación es válida, en los últimos versos del conjunto integrado por los fr. 6 y 7 (pues, como ya había afirmado Untersteiner, 1958: XXXVI, es un *"fatto acquisto dalla critica"* que el fr. 7 sigue inmediatamente al 6) encontramos una exhortación a juzgar mediante el razonamiento la prueba combativa que la diosa ha enunciado (7.5-6) respecto del camino forjado por los mortales. La tesis básica (o sea, el primer camino) no necesita ser sometida a *test* alguno; apenas la dio-

51. Inexplicablemente, Couloubaritsis (1987, II: 27) no tiene en cuenta esta evidencia sintáctica y cree que la diferencia "se juega [solamente] en el plano del estatuto del discurso de la diosa".

sa la enuncia, al comienzo del fr. 6, ordena proclamarla (6.2) y advierte a su oyente que, más adelante, él deberá comenzar su estudio. El camino opuesto, en cambio, oculta un virus pernicioso bajo la aparente familiaridad de la costumbre inveterada. Los sentidos y un intelecto vacilante, vagabundo, han elaborado una cosmovisión tentadora pero falsa, cuyo fundamento fue puesto en evidencia por la diosa. Se ha acusado esta manera de concebir la realidad gracias a "pruebas" que sólo alguien ubicado fuera de esta cotidianidad pudo elaborar. El conjunto de estas pruebas constituye un *élegkhos* polémico, combativo. El oyente de la diosa podría aceptar ciegamente los argumentos que su maestra le dicta, pero ésta lo incita a "juzgar" tales pruebas. El resultado del juicio, el dictamen, será inapelable: un solo camino queda, y este camino se reduce a una sola palabra, "es". Los primeros versos del fr. 8 contienen este dictamen.

Capítulo VIII

La significación de las "opiniones de los mortales"

El Poema de Parménides se presenta como el desarrollo de las dos posibilidades que la diosa había ya presentado como programa de estudios hacia el final del fr. 1. Quien pretende adentrarse en el reino del saber (tiempo después este deseo de saber se llamará "filosofía"), debe tener en cuenta que hay una verdad básica e irrefutable, pero que la condición humana puede ignorarla y, en ese caso, estará condenada a deambular sin rumbo. O se sigue el camino de la verdad *(alḗtheia)*, que se apoya en una tesis irrefutable y necesaria, o el pensamiento se reduce a opiniones (*dóxai*, plural de *dóxa*) vacías y contradictorias. Esta dicotomía conceptual (que culmina en un monismo gnoseológico, pues "sólo una palabra del camino queda", fr. 8.1), excluye todo término medio y, en mayor grado aún, toda tercera posibilidad que resultaría de una combinación de ambas posiciones. La problemática parmenídea, como había ya sostenido Fülleborn (1995: 95), sólo admite dos posibilidades: "O bien las cosas son, tienen una realidad; o bien ellas no son, no tienen realidad alguna". *Cada miembro de esta alternativa corresponde a una de las dos partes en que se estructura el Poema.* La exposición del hecho de que hay lo que es, y que es imposible que no lo haya, es la *alḗtheia*. La presentación de la posibilidad hipotética que razona como si lo que está siendo no existiese, es la *dóxa*. Este intento de proponer una explicación de la realidad a partir de una alternativa radical había encontrado ciertos antecedentes en cosmogonías preparmenídeas, especialmente en Hesíodo (Schwabl, 1963: 139), para quien las Musas suelen expresar mentiras verosímiles pero, cuando quieren, proclaman la verdad (*Teogonía*, 27-8). Parménides hereda este esquema y lo vierte dentro de cánones filosóficos y, en ese caso, si el discurso capta la realidad de lo que está siendo, no puede ser sino verdade-

ro. A partir de Parménides las nociones de *lógos* (razonamiento, discurso argumentado) y de *alḗtheia* comienzan a fusionarse hasta tal punto que la filosofía posterior, especialmente en tiempos de Platón, deberá realizar esfuerzos titánicos para justificar un *lógos* erróneo, equivocado o directamente falso (es decir, *pseudḗs*).[1]

Vimos antes que el razonamiento *(lógos)* confiable era la expresión de un pensamiento *(nóēma)* "acerca de la verdad" (fr. 8.50), y que este discurso constituye el aspecto positivo de la tesis de Parménides. Pero también vimos que, como corresponde a todo auténtico maestro, Parménides, por intermedio de la diosa, debe alertar a su discípulo sobre el peligro que corre quien se deja seducir por un "orden engañoso [o engañador] de palabras" (fr. 8.52). Conocer el error del error forma parte de la verdad, y por esa razón hay que "informarse" *también* sobre las opiniones de los mortales, como dicen los últimos versos del primer fragmento. La exposición de esta parte negativa de la tesis es fundamental, pues Parménides muestra ahí el aspecto oculto del virus que suele contaminar el pensamiento filosófico. Decimos "oculto" porque, evidentemente, nadie admite abiertamente (salvo quizá Gorgias) que no hay nada, que lo que está siendo no es. Sin embargo, la costumbre inveterada nos lleva a relativizar el hecho de ser, a creer que él se agota en "las cosas" (= "los entes", en griego). Si esto es así, ¿cómo justificar el carácter absoluto y necesario del hecho de ser? Relativizar el hecho de ser equivale a contaminarlo con su negación y desconocer la alternativa fundamental: se es, o no se es (fr. 8.15). Quienes son incapaces de efectuar esta elección son "*á-kritoi*", bicéfalos, y sólo pueden forjar opiniones.

Ya vimos en nuestro comentario de los fr. 6 y 7 que las opiniones (que son patrimonio de "los mortales") constituyen el camino forjado por los hombres que nada saben (o que saben "nada"). Las opiniones son meras fantasías, conjunto de palabras vanas que pretenden sustituir a la verdad. En ellas no hay "verdadera convicción" (fr. 1.30); forman parte de un *discurso* engañoso, seguramente persuasivo, contra el cual hay que precaverse, así como Ulises tuvo que atarse al palo mayor de su navío para no dejarse seducir por el canto de las sirenas. Todos los intérpretes que han decidido reivindicar el valor positivo de las

1. Probablemente Antístenes pretenda presentarse como heredero fiel de Parménides cuando afirma que "todo *lógos* dice la verdad *[alētheúei]*, pues quien habla dice algo *[ti]*, y quien dice algo dice algo que está siendo *[tò ón]*, y quien dice algo que está siendo, dice la verdad *[alētheúei]*" (texto transmitido por Proclo en su comentario al *Cratilo*, p. 37).

"opiniones" han debido relativizar, cuando no tergiversar, las palabras de Parménides.[2]

(a) La *dóxa* no es la apariencia

A pesar de la insistencia de Parménides por relacionar siempre la noción de *dóxa* al ámbito del discurso, o sea, en definitiva, al del conocimiento, un gran número de intérpretes del pensamiento del Eleata tiene tendencia a otorgar al término un valor ontológico, como sinónimo de "apariencia". Este error se torna más evidente en los autores anglosajones que suelen calificar al segundo camino (y, con ello, a la segunda parte del poema) de *"way of seeming"*.[3] Se trata en ese caso de un pecado grave de anacronismo. Como dijimos en el capítulo anterior, Parménides no es Platón. El término *"dóxa"* aparece tres veces en el Poema, y dos veces está acompañado por el genitivo subjetivo "*de* los mortales" (fr. 1.30; fr. 8.51). Los mortales, sujeto, tienen "opiniones", es decir, puntos de vista, estimaciones, conjeturas. No se trata nunca del "aspecto", o sea, de la apariencia, *de* los mortales. El tercer caso es más esclarecedor aún, pues los hombres "establecieron" las opiniones para nombrar todas las cosas (fr. 19.1). Parménides nada dice sobre las "apariencias", pues sabe que sobre ese tema puede decirse una cosa y lo contrario. No hay, en Parménides, una teoría, incluso verosímil, sobre las apariencias. Si ellas existen (y, dada la concepción del ser parmenídeo, la manera de ser que eventualmente les correspondería tendría que ser justificada, cosa que Parménides no hace) nada verdadero puede decirse sobre las mismas.

Algunos intérpretes se apoyan en el término *"dokoûnta"* del fr. 1.31 para afirmar que Parménides tuvo en cuenta las "apariencias". Hemos dicho antes que *dokoûnta* es sinónimo de *dóxa* (cuya raíz comparte). Se

2. P. Curd (1992: 112), por ejemplo, se pregunta por qué, si la *dóxa* es falsa, ella constituye la "mejor" *(best)* explicación posible, pero admite que ha tomado el término "mejor" del trabajo clásico de A.A. Long (1963: 90-107). Y a continuación se pregunta también si *todas* las opiniones humanas deben ser rechazadas, pues, en definitiva, también el ***koûros*** que escucha a la diosa es un mortal. De más está decir que "mortal" no tiene en Parménides significación biológica; es sinónimo de la masa, de quienes creen en lo que se dice. El ***koûros*** es un mortal que ha llegado a ser un "hombre que sabe" (1.3) y que, por eso, no pertenece más a la masa aturdida.

3. Véase por ejemplo Gallop (1984: 5), quien habla de la *"so-called «Way of Seeming»"*, pero que coloca esta fórmula como título de su cap. V, p. 21.

trata de lo que "parece" a los mortales, no de lo que "a-parece". Parménides (que no es Platón, repetimos) no hace una distinción entre "ser" y "aparecer" simplemente porque ella sería contradictoria respecto de su filosofía. Las cosas, en griego, *tà ónta*, para Parménides, están siendo, son "presentaciones" del hecho de ser, no *apariencias* del mismo. La diferencia es enorme. El filósofo lo capta; los mortales creen que sólo hay esas "presentaciones", a las que llaman "cosas" (que, para quien ha tenido acceso a la verdad, no son sino "formas que parecen ser", *morphás*: véase fr. 8.5), y les otorgan un nombre para reconocerlas (fr. 8.38-41), pero esto nada tiene que ver con "las apariencias". Las *"dokoûnta"* del fr. 1.31 "hubiesen existido" (*khrȇn*: imperfecto irreal) como descripción *real* de la realidad, *si* la verdad no se hubiese hecho presente.

El hecho de asociar siempre el término *"dóxai"*[4] al genitivo subjetivo "de los mortales" demuestra en forma clara y distinta que cuando Parménides describe "la condición humana" sugiere que ésta sólo puede forjar opiniones. Si tenemos en cuenta que la descripción más completa de esta situación se encuentra en el pasaje que va de 6.4 hasta 7.5, vemos que el camino del cual hay que alejarse en 7.1 es, sin lugar a dudas, el camino de la *dóxa*, cuya formulación coincide palabra por palabra con la del camino imposible del fr. 2: "lo que no está siendo, es". Recordemos que las opiniones de los mortales fueron consideradas ya desde la Antigüedad como una ejemplificación del segundo camino de investigación, es decir, de la negación de la tesis. Cuando Platón cita los vv. 7.1-2 en el *Sofista* lo hace, como ya vimos, para intentar refutar que no haya no ser (es decir, la tesis, *lógos*, de Parménides, 237a). Sexto Empírico es aun más explícito, pues cita los mismos versos como demostración de la afirmación contenida en el v. 1.30, según la cual en las *opiniones* de los mortales no hay verdadera convicción (*Adv. Math.* VII.111). O sea que el camino condenado en 7.2 es sin lugar a dudas el que contiene las opiniones de los mortales mencionadas en 1.30.

(b) El objeto de las opiniones

Ahora bien: si, como afirma nuestra interpretación, las opiniones son meras palabras vacías forjadas por los mortales que nada saben,

4. Una excepción parecería ser 19.1, donde el término *"dóxa"*, en singular, forma parte de la expresión modal "según la opinión"; la excepción no es tal, pues el v. 8.39 afirma que fueron los "mortales" quienes establecieron estos nombres para designar "las cosas".

¿qué pretenden reflejar esas palabras? Dicho de otro modo: puesto que no somos partidarios de encontrar en Parménides un discurso sobre "las apariencias", ¿cuál es el objeto de las opiniones? ¿Sobre qué son las opiniones?

Para contestar a esta pregunta debemos ser conscientes del abismo que separa a Parménides de Platón. En efecto, para Platón, quien opina *(doxázei)*, opina sobre algo, pero este objeto no es ni lo que es ni lo que no es (*Rep.* 478c), sino una combinación de ambos (479d) (y por esa razón la opinión está a mitad de camino entre la ignorancia y el saber y, en ciertos diálogos, ese hecho le permite hablar de opinión verdadera o de opinión falsa). Parménides se ubica en los antípodas. *Para Parménides el "objeto" de las opiniones es* ***lo que es, el ser***. Pero, sobre ese objeto, las opiniones presentan un discurso vacío, ilusorio, es decir, forzozamente erróneo. Como observara Leszl (1994: 223), "sin lugar a dudas Parménides atribuye a la *dóxa* un carácter no sólo de ausencia de verdad, sino también de engaño, de error o de falsedad". Aunque el Eleata nunca utiliza el término "falso" *(pseudés)* (éste no se encuentra, al menos, en las citas del Poema conservadas hasta hoy), la opinión para Parménides es siempre falsa; no verdadera. Una *dóxa alēthés* sería para él inconcebible.

O sea que el auténtico filósofo (aquel que avanza metódicamente a partir de la tesis básica e indiscutible) y los mortales que nada saben (entre los cuales se encuentran, ciertamente –como intentaremos sugerir–, los filósofos precedentes) comparten el mismo objeto de estudio. Y no podría ser de otra manera. Desde que el pensamiento filosófico se puso en marcha (como hemos expresado *supra*, en el pasaje sobre "La *theoría* de Parménides"), *todo* resultó asombroso, y *todo* es el conjunto de todo lo que está siendo, que, como se sabe, se dice en griego *"tà ónta"*. Pero un mismo objeto puede ser encarado desde puntos de vista que suponen niveles de profundidad. Cuando se trata de saber qué es el agua, por ejemplo, sólo el científico capta su estructura íntima, su *lógos* podría decirse, y lo expresa en una fórmula: H_2O. Estas dos moléculas de hidrógeno, sumadas a una de oxígeno, no son visibles, ni audibles; y un intelecto que divaga tampoco sabría siquiera que existen. Un punto de vista profano, no científico, cree que el agua es "sólo" un elemento líquido, incoloro, insípido y sin olor. Pero esta "opinión" es una descripción de la manera en que una manifestación del agua se presenta al testigo que pretende definirla.

Exactamente lo mismo ocurre con la realidad total, con el conjunto de todo lo que está siendo. El filósofo bien encaminado capta su "verdad", aquello sin lo cual la realidad no sería: el hecho de ser. Filósofos

tradicionales (digamos) o mortales guiados por la costumbre "opinan" que, por ejemplo, el ser de las cosas se agota en ellas mismas, que son lo que son y, como dirá luego Platón en el *Sofista*, el problema central se reducirá para ellos a preguntar *"poîa kaì pósa* son *tà ónta"* (242c), es decir, "cuáles" y "cuántos" son los "entes". La pregunta esencial: ¿qué es el hecho de ser, que permite que haya entes? quedó en el tintero...

Tanto los filósofos anteriores como aquellos mortales "atónitos" que quieren saber, consideran (*nenómistai,* fr. 6.8) que el (o los) principio(s) que ellos han encontrado, "existe(n)"... Pero, si esto es así, el hecho de ser y el o los principio(s) coinciden (aunque tales principios sean, como suele ocurrir, contrarios). Para un filósofo que "sabe", en cambio, ese hallazgo será sólo un conjunto de palabras, pues quien razona así no sabe qué es ser y qué es no ser o, dicho de otra manera, cree que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo. Esta combinación es, como sabemos, el núcleo de la negación de la tesis. Las opiniones de los mortales se encaminan por la segunda vía de investigación, y por esa razón están condenadas al fracaso. En vez de reconocer la alternativa "se es, *o* no se es", sostienen la conjunción "se es *y* no se es". Para ellos, las cosas, que "son" el ser, nacen, mueren, cambian, o sea, "dejan de ser". Los principios, que "son" el ser, se transforman, se unen o se separan, o sea, se convierten en "lo que no eran", se niegan a sí mismos. Este relativismo sólo conduce a encarar la realidad como si ella estuviera compuesta por "nombres".

(c) La *dóxa* y los nombres

Apenas Parménides comienza la exposición de la realidad basada en las opiniones, constata su carácter arbitrario: "ellos [los mortales] establecieron dos puntos de vista para nombrar las formas exteriores" (8.53). Esta frase, muy discutida, merece un análisis detallado. No hay que olvidar que no son los mortales quienes hablan sino la diosa, y que por esa razón ella se expresa en "sus" términos: aquello que es "real" para los mortales es una simple forma verbal y, por consiguiente, exterior. Por esta razón hemos traducido *"morphá̱s"* por "formas exteriores", y si hemos relacionado este término con el discurso es porque ésta es la significación del mismo en Homero. En efecto, en las dos únicas ocasiones en las que el término *"morphé̱"* aparece en la *Odisea* está acompañado por el genitivo *"épos"*, "palabra": 8.170 y 11.367. En nuestro pasaje, el verbo "nombrar", *"onomázein"*, retoma este sentido.

Dijimos que este pasaje es susceptible de varias interpretaciones porque el adjetivo numeral "*dúo*" ("dos") puede estar en relación con "formas" o con "puntos de vista" *(gnómas)*. ¿Se trata de establecer (*katéthento*, verbo utilizado ya en 8.39 cuando la diosa confirma que todo cuanto los mortales *establecen* es sólo "nombre") *dos* puntos de vista para nombrar las formas exteriores, o de establecer puntos de vista para nombrar *dos* formas exteriores? La mayor parte de los intérpretes ha seguido la interpretación de Diels (1897: 92), para quien "*gnóme katatíthestai*" constituye una fórmula habitual y, por consiguiente, ambos términos no deben separarse; en consecuencia, el numeral debe relacionarse con "formas". Nosotros somos partidarios de asociar el numeral a *gnóme* ("punto de vista") por dos razones: 1) porque el significado del término está asociado con una suerte de criterio (con este sentido reaparece en la última línea del fr. 8: "...para que ningún punto de vista *[gnóme]* de los mortales se te pueda imponer", 8.61), y la filosofía de Parménides establece precisamente un criterio (véase en p. 156 nuestro análisis del verbo *krînai* y el sustantivo *krísis*) para juzgar los argumentos. Pero, evidentemente, Parménides propone un solo criterio, un solo punto de vista: el de la disyunción: "o... o...". El defecto de los mortales o de los filósofos anteriores consiste en atenerse a un punto de vista doble, a la conjunción "... y...", o sea, en definitiva, a dos puntos de vista. Ésta es una de las razones que nos llevan a relacionar "punto de vista" con "dos". La otra razón, 2), es que probablemente Parménides haya querido contrastar sus "dos puntos de vista" con la expresión proverbial "*un* punto de vista *[mía gnóme]*", "en forma unánime".[5]

Precisamente el error de los mortales consiste en no haber considerado necesario proponer un solo punto de vista: "a los cuales no unificaron necesariamente (y en esto se han equivocado)" (8.54). Esta frase hereda las dificultades de la precedente, pues una vez más se trata de poner en relación un adjetivo numeral, en este caso, "uno" *(mían)* (pues una traducción literal del pasaje sería: "con los cuales no es necesario [para ellos hacer] *uno*"). "Uno" (que está en femenino) tanto puede relacionarse con "punto de vista" (que en griego es femenino) como con "forma exterior". Según nuestra interpretación este numeral confirma cuanto hemos dicho: en vez adoptar un punto de vista único *(mía gnóme)*, los mortales establecieron "dos puntos de vista". O sea que no caben dudas de que el numeral "uno" de 8.54 se refiere a "*gnóme*" y no a

5. Sobre este cliché, véanse Tucídides, 1.122 y 6.17; Demóstenes, 10.59; Isócrates, 4.139.

"formas exteriores".[6] Y por esta razón la diosa se permite comentar que "en esto se han equivocado" (8.54b). El sujeto de la frase es indudablemente los mortales, el relativo *(en hǫ́i)* se refiere al error que ellos han cometido, y el participio (*peplanęménoi*, correspondiente al verbo "*planáǫ*") describe su actitud: *planáǫ* significa tanto "errar" como "equivocarse" e incluso "perder la ocasión" (*kairós*: el momento oportuno).[7] Los mortales se han equivocado porque, como había dicho ya la diosa en el fr. 6, "la carencia de recursos guía en sus pechos el intelecto *errante* (6.5-6)".[8] Como dice Germani (1988: 202): "Los mortales no saben adónde ir, están desorientados, proceden al azar en un movimiento lleno de oscilaciones". Ya vimos que Destrée (2000: 12) había asimilado este andar errático al de los borrachos.

Los versos siguientes muestran que no solamente los mortales establecieron dos puntos de vista sino que, consecuentemente, esta elección los llevó a "distinguir *[ekrínanto]*"[9] una forma [el término es acá *démas*, que hace alusión a la forma en el sentido del aspecto exterior, una suerte de "configuración"] enfrentada a ella misma *[antaí]*". Afortunadamente Parménides explaya esta idea en una frase coordinada a la precedente mediante la conjunción *"kaí"*, "y", en la cual nos dice que, *además*, los mortales "colocaron *[éthento]* pruebas *[sę́mata]* [de ello] separadas *[khǫrís]* las unas de las otras" (8.55b-56a). Este pasaje es muy importante porque Parménides comienza a "identificar" a los "mortales". Se trata de gente que ha ofrecido "pruebas" de algo, pero estas pruebas en vez de apoyarse en la disyunción, que es el núcleo de la tesis de Parménides, son víctimas de un pensamiento doble, que *separa* dos universos. Parménides también ofrecerá (como veremos) "pruebas", *"sę́mata"*, de su tesis; pero estas "pruebas" son coherentes, no están separadas las unas de las otras, sino que las unas derivan de las otras. Los mortales, como decidieron expresarse mediante una forma que está enfrentada a ella misma, deben ofrecer, lógicamente, "pruebas" enfrentadas, separadas, incluso contradictorias. Ahora bien: ¿de qué tipo de "pruebas" se trata?

En los últimos versos de nuestro actual fr. 8 Parménides va a proponer varios ejemplos. Los fragmentos que se van a suceder hasta el

6. Véase, *contra*, Coxon (1986: 220): *"to name only one Form is not right"*.

7. Véase Píndaro, *Nem.* 8.4.

8. "Errante" *(plaktón)* es una forma del verbo *"plázǫ"*, que es sinónimo de *planáǫ*.

9. "Elegir", traduce Coxon (1986: 221).

llamado "fragmento 19", en el que dirá que "así nacieron estas cosas, según la opinión, y así existen ahora", propondrán una suerte de descripción aparente (*ergo*, engañosa, pues ella será "parecida" a la verdad) de la realidad. Se trata de una explicación basada en las opiniones que, como vimos, dependen de dos puntos de vista opuestos y que incluso ofrecen "pruebas" de ellos.

(d) Los forjadores de opiniones

¿Quién sostuvo la cosmovisión que Parménides expone a partir de 8.56? Los candidatos son tan numerosos que la posición más sensata consiste en no tenerlos en cuenta. Fiel a su descubrimiento, Parménides podría haber dicho, como otro personaje importante dirá algunos siglos después, que "quien no está conmigo, está contra mí".[10] Todo sistema filosófico, ideología, manera de pensar o lo que fuere que ignora la tesis según la cual "siendo, se es", será víctima de las opiniones, pues estará condenado a relativizar el hecho de ser y a hacerlo cohabitar con su contrario, lo que no está siendo. Para ilustrar esta posición, Parménides elabora, en la parte de su Poema llamada "La *dóxa*", un sistema filosófico ficticio, verdadero resumen tanto de "lo que se dice" como de las escuelas filosóficas anteriores. La pregunta: ¿contra quién[11] polemiza acá Parménides? no tiene sentido. Parménides se opone a todo aquel (filósofo, profano, etc.) que ha sido incapaz de reconocer el carácter necesario y absoluto del hecho de ser y que, en consecuencia, dejó un espacio abierto para admitir que lo que no es (e incluso cierto tipo de no ser) esté presente en una manera de concebir las cosas.

La mayoría de los estudiosos del pensamiento de Parménides han visto en el filósofo una crítica respecto del pitagorismo. Es posible, pero los pitagóricos no son el único blanco de las críticas de Parménides. Es normal que cuando se critique ideas que uno no comparte, se comience por ajustar cuentas con la ideología predominante en el momento. Es el caso de Platón respecto de la sofística, de los estoicos respecto del aristotelismo y del platonismo y, quizá, de Parménides en lo que concierne al pitagorismo. No olvidemos que el sur de Italia

10. Palabras atribuidas a Jesucristo por Lucas (11.23).

11. Hay incluso autores que han sostenido que la *dóxa* expone una teoría sostenida por Parménides en su juventud (véase A. Rüstow, 1913: 164).

era, a fines del siglo VI y comienzos del V a.C., una zona de fuerte influencia pitagórica, y que incluso el primer filósofo que Parménides escuchó fue el pitagórico Aminias. Quizá por esta razón se pueda detectar en la crítica de Parménides cierta abundancia de nociones pitagóricas,[12] pero es evidente también que en la explicación "aparente" de la realidad que él expone (y cuyo carácter "engañoso" no deja de señalar) hay elementos que podrían encontrarse en otros movimientos filosóficos.

El ejemplo didáctico elegido por Parménides, la luz (o sea, el resultado del fuego, de la llama) y la oscuridad, que reaparece en el fr. 9 como luz y noche,[13] no tiene una significación especial. Se trata fundamentalmente de opuestos pero de opuestos inconciliables. Como se aclara en los vv. 8.57-8, cada uno es lo que es y, en consecuencia, es diferente del otro, pero los versos anteriores habían señalado ya que se trata de una diferencia en el sentido de una oposición. Es interesante destacar, no obstante, que un siglo (o quizá menos) antes que Platón, Parménides es consciente de las nociones de "mismidad" *(toutón)* y de "alteridad" *(hetéroi)* (8.57-58) y del hecho de que una supone la otra. La utilización de tales nociones es evidentemente diferente (si bien los dos filósofos coinciden en un punto: ambas definen la identidad de cada cosa) pues para Platón, como todo participa de ambas nociones, cada cosa puede cohabitar con su opuesto, mientras que para Parménides esto sería válido para todo, menos para el principio que, para él, es la existencia de lo que está siendo.[14]

Es evidente que, además de las "certezas" que forman parte del sentido común (y que suelen expresarse en proverbios de todo tipo), ciertos sistemas filosóficos anteriores, que Parménides no pudo igno-

12. Veremos *infra* que la luz y la oscuridad serán presentados como ejemplos de "formas exteriores", y sabemos que entre los diez principios opuestos que, según Aristóteles, admitían los pitagóricos, figuraban *phôs* y *skótos* (*Met.* A. 5.986a22). Véase Parménides 8.56-9 *(pûr... nuktós)*, 14.3 *(pháos kaì nuktós)*. En 8.41 Parménides habla de *khrôs* que, según Aristóteles (*De sens.* 439a31), era un término específicamente pitagórico, lo cual será confirmado por Aecio: "los pitagóricos llamaban *khrôs* a la superficie del cuerpo" (I.15.2).

13. La tierra como "principio", como es sabido, sólo es mencionada en textos doxográficos (véase Aristóteles, *Gen. y corr.*, II.3.330b13). Aristóteles habla también de dos "causas" *(aitías)*, "lo cálido y lo frío, como el fuego y la tierra" (*Met.* A. 5986b33-4).

14. Así y todo, cuando Platón encuentra por lo menos cinco formas más importantes que las otras (véase *Sofista,* 254c), no propone una forma opuesta, contraria o simplemente diferente de la del ser, y por eso tales formas "importantes" son sólo cinco (ser, reposo, movimiento, identidad, diferencia) y no seis.

rar, pueden incluirse entre las "opiniones" criticadas en el Poema. Lo indefinido *(tò ápeiron)* de Anaximandro, que se considera eterno (si la opinión transmitida por Hipólito, *Adv. haer.* I.61 [= A 11 DK] es auténtica) y que luego origina todo lo que es, a partir de gérmenes contrarios, podría formar parte del pensamiento de los "bicéfalos" (6.5), así como la cosmogonía evolucionista de Anaxímenes.[15] Y respecto de la falsedad de las opiniones es probable que Parménides piense en Jenófanes, para quien a veces "lo que se opina es parecido a lo real" (fr. 35).[16] Para Parménides nada hay más peligroso que lo verosímil, pues se parece a lo verdadero sin serlo.

(e) El contenido de las opiniones

Aun a riesgo de desilusionar a los eventuales lectores de nuestro trabajo, no profundizaremos el análisis de la *"dóxa"* parmenídea. Nuestra decisión se apoya en dos presupuestos: 1) Parménides mismo dice que el conjunto de palabras *(epéon)* que él se permite presentar es engañador (*apatelón,* 8.52). Este término "más que ningún otro en el poema parmenídeo puede hacer pensar en una antítesis entre la *alétheia* y la falsedad" (Germani, 1986: 199). Como hemos repetido en las páginas precedentes, mal podría calificar Parménides de engañador un discurso que propone una tesis propia. Contrariamente a ciertos autores,[17] entonces, hablar de una "cosmología" de Parménides nos parece un contrasentido. Nuestro segundo presupuesto es el siguiente: 2) aunque se admita el carácter engañador de esta parte del discurso de la diosa, como en nuestro caso, si se quiere comprender qué tipo de "cosmología" contiene la *dóxa* parmenídea hay que recurrir, en forma abusiva, a los testimonios doxográficos. Poco y nada puede extraerse de las citas de los pasajes del Poema conservadas hasta hoy. Un ejemplo evidente de esta dependencia respecto de los doxógrafos es el trabajo de Bollack (1990), constituido en una proporción próxima al 90 por ciento por los textos de Aecio y de Cicerón que Diels-Kranz agruparon en el testimonio A 37. Ahora bien, si hay un autor presocrático respecto del cual el intérprete *debe desconfiar por completo* de la opi-

15. Ya Reinhardt (1916: 50) era partidario de esta hipótesis.

16. Según Tarán (1965: 207, n. 15), en este texto Jenófanes dice que, respecto de ciertos temas, la única guía para los hombres es la opinión.

17. Especialmente Bollack (1990: 17-53).

nión de los comentadores antiguos, ese autor es Parménides. El "doxógrafo" más próximo en el tiempo al Parménides real, Platón, admite con sinceridad (y con coraje): "Temo que no comprendamos *[suniômen]* sus palabras *[tà legómena]* y, [temo] mucho más aún *[polù pléon]* que aquello que pensaba al decirlas nos supere en grado sumo" (*Teeteto,* 184a). ¿Qué puede esperarse entonces de testigos más recientes, máxime cuando no acompañan sus comentarios con citas textuales? Poco y nada.[18] Parménides (y quizá lo mismo ocurra con Heráclito) es un filósofo que debe interpretarse a partir de lo que resta de sus escritos, y los testimonios antiguos sólo deben ser escuchados si comentan textos que poseemos y que sabemos qué dicen.

Hay dos tipos de contenido entre los textos que constituyen la *dóxa* parmenídea. Unos describen una cosmología que quizá algunos filósofos han seguido, pero que, dados los principios establecidos por el Poema, se inscribe en el ámbito de un desconocimiento de la tesis según la cual siendo se es, y, por consiguiente, está privada de todo tipo de verdad. De estos textos nos ocuparemos muy brevemente. Otros textos proponen una suerte de reflexión sobre esa cosmología, y de ellos también nos ocuparemos. Hay, finalmente, un texto difícil de ubicar, porque si bien se ocupa de un problema "físico" (los fundamentos materiales del pensamiento), sus consecuencias se hacen sentir en el ámbito del pensamiento: el fr. 16. De él también nos ocuparemos.

Comencemos por este grupo de textos que describen una "cosmología" que Parménides, por cuanto hemos dicho, no sólo no comparte, sino que la considera "engañosa". Se trata de los fr. 10, 11, 12, 13, 14 y 15.[19] Los fr. 17 y 18[20] tienen un contenido que podríamos denominar "biológico" que se inscribe, no obstante, en un ámbito "cosmogónico". Una somera lectura del contexto de los pasajes en el cual diversos comentadores (Platón, Clemente, Simplicio, Estobeo, Plutarco, Sexto Empírico) han citado los fr. 10-15 nos muestra que en cada caso los autores parecen conocer un texto de Parménides que nosotros ignora-

18. En el capítulo consagrado al estudio del fr. 2 manifestamos ya nuestro asombro ante el hecho de que un texto decisivo como ése no haya llamado la atención de los comentadores antiguos, que durante más de mil años (hasta que Proclo y Simplicio decidieron citarlo) parecen haberlo ignorado (salvo que citas eventuales del mismo, existentes en trabajos anteriores al siglo VI de nuestra era, se hayan perdido...).

19. Véase una traducción posible de ellos al final de este trabajo.

20. Ídem.

mos, y han extraído algunas líneas de un contexto preciso para ilustrar temas que a ellos les interesaban. De más está decir que nunca sabremos cuál era el contexto *originario* de Parménides en el que cada cita se encontraba.

Los fr. 17 y 18 no hacen sino confirmar que Parménides se interesaba en problemas biológicos, ginecológicos o directamente medicinales. No obstante, estos textos plantean un problema gravísimo. En efecto: ¿exponen los mismos ideas parmenídeas? Si es así habría que reconsiderar el valor de la *dóxa* de Parménides. Nosotros creemos que, una vez más, Parménides expone "lo que se dice" sobre el tema A o B, en este caso, la fecundación.

El texto conservado hasta hoy como fr. 16 recoge, creemos, ideas genuinamente parmenídeas sobre la manera de pensar de los mortales. Presenta, podríamos decir, el fundamento material del pensamiento erróneo, pues dice que lo que piensa *(hóper phronéei)* es la naturaleza (*phúsis*) de los miembros. Como todo cuanto pertenece al ámbito de la *dóxa*, suponemos que los miembros están constituidos también por principios opuestos, y que ellos determinan la manera de pensar, pues, en definitiva, sentir *(aisthánesthai)* es pensar *(phroneîn)*.[21] Cassin y Narcy (1987, II: 291) afirman con lucidez que, en ausencia del contexto auténtico de Parménides, es prácticamente imposible pronunciarse sobre los problemas reales que el texto presenta. Así y todo, podemos aventurar la hipótesis siguiente. En Parménides, siempre lo que es es la base del pensar, pues es gracias a lo que es que se encuentra el pensar (véase en pp. 102-108 nuestro análisis de los vv. 8.33-36). Este principio es válido también para los otros, pero en ese caso es la concepción del ser que los otros (los mortales, los filósofos) poseen que será el fundamento de su pensamiento, y, como sabemos, de una constitución doble y "conjuntiva" no podrá surgir sino un pensamiento doble y "conjuntivo".

Nos quedan los textos que proponen una suerte de reflexión sobre esta cosmología. Podemos incluir en este conjunto los vv. 38 a 41[22] del fr. 8, y los fr. 9 y 19. Ya el comienzo del discurso sobre la *dóxa* había confirmado que los mortales establecieron dos puntos de vista para "nombrar" *(onomázein)* las formas exteriores. Para Parménides, *las opiniones son una cuestión de palabras.* Pero estas palabras son sólo nombres (*onómata*, 8.38, 19.3), meros signos sonoros (*epéo̜n*, 8.52) y,

21. Véanse las fuentes de este texto: Aristóteles (*Met.* 1009b21) y Teofrasto (*De sens.* 3).

22. También para T. Ebert (1989: 123) este pasaje forma parte del contenido de la *dóxa*.

para la opinión, ocuparse de la "realidad" consiste sólo en "nombrar" (8.53, 9.1). Pero como los mortales son víctimas de la costumbre inveterada, ellos creen que a los nombres corresponde *algo*, y que ese algo es verdadero. Es en este punto cuando Parménides se ubica en los antípodas de los mortales, pues sólo puede decirse lo que es, y sólo lo que es es real. Nacer y morir, cambiar de aspecto, cambiar de posición (o sea, desplazarse) e incluso ser y no ser (8.38-41) son meros nombres; lo real, lo verdadero, no se reduce a estas etiquetas colocadas sobre "cosas" que son, pero que no son verdaderas.

La enumeración de los "nombres" por parte de Parménides no obedece al azar. Vimos que entre ellos están "ser y no ser" (*einaî te kaì oukhí*, 8.40). Este ejemplo muestra de manera luminosa que, como hemos dicho *supra*, el objeto de estudio de las opiniones y el de la tesis verdadera es *el mismo*. La diferencia consiste en la manera de encarar estos objetos. La vía positiva, que es el desarrollo de la tesis, capta la verdad de ambos y juzga *(krísis)* que una disyunción se impone: "se es completamente, o no se es en absoluto" (fr. 8.11). Las opiniones, que no saben qué es ser (y, por consiguiente, no tienen por qué despreciar lo que no es), aceptan a la vez "ser *y* no ser". No saben que la decisión consiste en elegir entre "se es, o no se es" (8.15).

El fr. 9, que forma parte de los textos que ofrecen razones en favor de la elección por parte de los mortales de una cosmología dualista, confirma que "todo *[pánta]* recibe los nombres *[onómastai]* de luz y de noche" y que, en función de ambas posibilidades,[23] ese nombre se aplica[24] a esto o a aquello. Pero como las únicas *dunámeis* son la luz y la noche, puede decirse que todo está lleno *a la vez (homoû)* de ambas. Y como sólo existen ellas, entre las mismas no hay nada *(medén)*. Si el todo está constituido por dos principios, y fuera de ellos nada existe, estos principios representan lo que es; pero en ese caso, no podrían ser opuestos. Platón, que sin duda se inspira en Parménides, dirá que cuando un filósofo afirma la existencia de dos principios contrarios supone, sin atreverse a confesarlo, que el ser es una tercera cosa, que "provee" su existencia a los dos principios (véase *Sofista*, 243d).

23. El término que traducimos por "posibilidades" es *"dúnamis"*. Esta noción estará presente en Platón con un sentido que seguramente posee ya en tiempos de Parménides: el poder de hacer o de recibir una acción. Nuestra traducción por "posibilidad" intenta rescatar este valor doble de *dúnamis*, que no es, como suele creerse, solamente activo.

24. Acerca de la idea según la cual un nombre se "apoya" sobre *(epí)* la cosa, véase en p. 106 nuestro análisis del v. 8.35.

El fr. 19, finalmente, parece concluir la presentación de la *dóxa* pues se refiere a un estado de cosas actual *(nûn)* que ya ha sido *(éphu)* producido. Como se trata de la explicación de la realidad propuesta por los mortales, este estado actual es una consecuencia de la opinión: así son las cosas, "según la opinión" (*katà dóxan*, 19.1). Cada cosa está representada por un *ónoma* propio, establecido por los hombres. Parménides repite, según su método circular, su punto de partida de 8.38: los hombres han establecido nombres, y así son las cosas ahora.

Capítulo IX

El fundamento de la tesis: el camino de la verdad

Después de haber mostrado en los fr. 6 y 7 que la negación de la tesis conduce a un camino sin salida (y que, por ello, el pensamiento debe alejarse de él, 7.2), sólo queda aportar pruebas en favor del único camino que queda. Con estas palabras comienza, precisamente, el fr. 8: "queda entonces una sola palabra[1] del camino". Esta fórmula, por intermedio del término *mûthos*, retoma el comienzo del discurso de la diosa, cuando ésta (en el fr. 2) había anunciado que su *mûthos* consistiría en presentar los "únicos caminos de investigación que hay para pensar" (2.2). Sabemos que ambas posibilidades fueron examinadas críticamente, y en los vv. 17 y 18 del fr. 8 la diosa confirmará que uno de los caminos ha sido ya abandonado. Queda entonces, suponemos, un solo camino (pues había sólo dos) y éste está representado por una sola palabra, la misma que lo había caracterizado en el fr. 2: *"éstin"*.

(a) El único camino que queda

Sólo dos autores han citado estas primeras líneas del fr. 8, Sexto y Simplicio. A partir del v. 3, en cambio, los testigos se multiplican desmesuradamente, lo cual demuestra que para buena parte de la tradición clásica es en este fr. 8 donde se encuentra el núcleo del pensamiento de Parménides. Volvamos por un instante a los dos primeros versos. Dijimos que sólo Sexto y Simplicio los han citado, pero es im-

1. Sobre la traducción de *mûthos* por "palabra", véase cap. III (a).

portante señalar que ambos han visto con claridad que el camino presentado en ellos se opone a la eventualidad de la existencia de lo que no es, criticada en los fr. 6 y 7, o sea, a la negación de la tesis básica. El camino cuya exposición comienza en el fr. 8 es sin lugar a dudas el camino opuesto a las opiniones, que desconocía la tesis principal y única. El texto del comienzo del fr. 8 que hemos propuesto corresponde a la versión transcripta por Simplicio en la página 142 de su Comentario a la *Física* de Aristóteles (en otros pasajes, pp. 78 y 145, hay un texto ligeramente diferente), quien da a entender que estas líneas siguen inmediatamente al texto conservado como fr. 7: "después dé haber rechazado el camino que investiga el no ser, «aleja tú el pensamiento de este camino de investigación [fr. 7.2]», [Parménides] prosigue: «queda entonces una sola...»" (*Phys.* 78). Más adelante Simplicio confirma esta apreciación: "he aquí lo que él dice después de la exclusión *[anaíresis]* del no ser: queda entonces una sola palabra del camino..." (*Phys.* 146).[2] No caben dudas de que para Simplicio el camino que comienza es la *negación* de la posibilidad según la cual "lo que no está siendo, es" (7.1), que era el segundo camino. Acá, como en el resto del Poema, no hay vestigio alguno de un tercer camino.

Otro tanto ocurre con la cita de estos dos primeros versos por parte de Sexto. En este caso asistimos a un hecho curioso, pues Sexto cita en forma continua el último verso del fr. 7 (que está constituido por un hemistiquio) y el primer verso del fr. 8 (que consta también sólo de un hemistiquio).[3] La anomalía es la siguiente: Sexto cita sólo los últimos cinco versos del fr. 7 (7.2-7.6), y esta cita viene inmediatamente después del v. 30 del fr. 1. O sea que en Sexto falta la frase "pues nunca se impondrá esto: que las cosas que no están siendo, sean *[eînai mę̄ eónta]*" (7.1). Es decir que, para él, el camino del cual hay que apartarse, mencionado en 7.2 ("... de *este* camino...") es el camino enunciado inmediatamente antes, que, en su versión, no es nuestro texto 7.1, sino "las opiniones de los mortales, en las cuales no hay verdadera convicción" (1.30). De la manera más natural, las opiniones son, para Sexto, el camino que afirma que "las cosas que no están siendo, son".

Así y todo, resulta curioso que estén ausentes de la cita de Sexto los dos últimos versos del fr. 1, y que inmediatamente después su texto continúe con el fr. 7.2 (o sea que faltan las líneas 1.31, 1.32 y 7.1). No es el momento de aventurar hipótesis acerca de esta anomalía, pe-

2. Sobre el contexto de las citas de Simplicio, véase Stevens (1990).

3. Furley (1989: 44) encuentra en 8.1 la respuesta del "juicio" efectuado por el *lógos* en 7.5.

ro podría imaginarse que Sexto contaba con una versión abreviada del Poema en la que ahora en forma evidente el camino presentado en 8.1 sigue inmediatamente a la supresión del camino del no ser presentado en 7.2.[4] Vale decir que tanto el testimonio de Sexto como el de Simplicio dan a entender que un camino ha sido eliminado en los fr. 6 y 7, y que otro ha sido retenido, y de éste se ocupa el texto del comienzo del fr. 8 que ellos citan. Furley (1989: 39) resume de este modo estas etapas del razonamiento parmenídeo: "O *p*, o *q*, o *p* y *q* a la vez; pero no *q*; y, si no *q*, entonces no *p* y *q* a la vez; luego, sólo queda *p*".[5]

En tanto que camino, entonces, sólo queda la tesis fundamental. La otra posibilidad presentada en el fr. 2 fue abandonada porque un análisis preciso de su contenido demostró que, en realidad, éste no existe. Quienes pretenden seguir esta vía inexistente no hacen sino juegos de palabras: creen encontrar el sentido de la realidad y sólo encuentran lo que ellos mismos han forjado: palabras, nombres. Este camino es un círculo vicioso y, por eso, ya ha sido abandonado. Así proclama la diosa cuando, en medio de los argumentos que va presentando en el fr. 8, lleva a cabo una especie de recapitulación. El recurso al pretérito perfecto demuestra que la exclusión de un camino (y de uno solo; por consiguiente, si sólo uno queda, al comienzo sólo había dos) ya se ha llevado a cabo, y que ella ha sido necesaria: "Ya se ha decidido *[ékritai]* por necesidad *[nágke̱]* que no quede como impensable *[anóe̱ton]* e innombrable *[anó̱numon]* <pues no es el camino verdadero> y que el otro exista *[pélein]* y sea auténtico *[ete̱tumon]*" (8.168). La exclusión se produjo cuando, sometido a un "juicio" en los fr. 6 y 7, el camino erróneo no pudo defenderse de la "prueba combativa" (7.5) a la que fue sometido.

Estos tres versos (8.16-18) nos ofrecen una información complementaria de gran importancia. Si bien Parménides no utiliza el término "falso" *(pseudés)* (al menos en los pasajes de su Poema llegados hasta nosotros), sabemos ahora que uno de los caminos "no es verdadero". Vale decir que el fr. 8 completa la oposición polar establecida ya en el fr. 2 entre los dos caminos, uno de los cuales estaba acompañado por *la verdad* y el otro era completamente incognoscible. Ahora sabemos que,

4. El texto de Sexto es distinto del de Simplicio. En él se lee *dé ti* (lectura que se encuentra también en Simplicio, *Phys.* 78) *thumós*. Vitali (1977: 35) sigue esta versión, pero inesperadamente traduce *"thumós"* por *"conoscenza"*.

5. A pesar de la claridad de este esquema, el peso de los prejuicios lleva a Furley a decir que Parménides "rechaza todos los caminos, menos uno" (p. 38). Si el autor creyera en su propia interpretación, tendría que reconocer que sólo dos caminos son posibles, *p* y *q*, y que *uno* es rechazado y *uno* retenido.

además, este segundo camino *no es verdadero.* Recordemos que, en tanto negación de la tesis, este camino era autocontradictorio, pues pretendía afirmar un término respecto de su negación: de lo que está siendo decía que no existía, y que era necesario que no existiese (2.5), y ya en el fr. 2 Parménides había dicho que no se podía conocer ni mencionar "lo que no es". El fr. 8 confirma ambas imposibilidades: el camino fue abandonado porque es impensable e innombrable. Si tenemos en cuenta que, como afirma el fr. 3, "pensar y ser son lo mismo", se comprende que lo que no es sea impensable. El epíteto *"anōnumon"*, si bien también es negativo, es más difícil de interpretar. Preferimos traducirlo por "innombrable" con el sentido de "imposible de enunciar", basándonos en la trilogía ser-pensar-decir que hemos expuesto en nuestro capítulo V. No obstante, el término podría significar también "sin nombre", como en un pasaje de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles,[6] alusión, quizá a la costumbre humana de nombrar "todo".

(b) Los *sēmata* del *éstin*

Al comienzo del fr. 8 la diosa informa que una sola palabra queda como contenido del camino: "es". Gracias a este término único, se produce una asimilación entre "es" y el camino, al punto de que el esclarecimiento del significado del "es" se encuentra en una serie de *sēmata* que están "sobre" *(epí)* el camino. Estos *sēmata* son múltiples *(pollá),* lo cual significa que la única palabra "es" posee una riqueza insospechada. Este hecho fue puesto de relieve por parte de Parménides mediante la oposición entre "una sola palabra" y "*sēmata* múltiples". Estos *sēmata,* dijimos, están "sobre" (o "en") el camino. Hasta acá, Parménides presentó sus ideas en forma directa, y sólo respecto del camino erróneo llevó a cabo una suerte de justificación, a la vez teórica y práctica. Teórica, cuando expuso en el fr. 2 que lo que no es no puede ser objeto ni de conocimiento ni de enunciación; práctica cuando mostró, en los fr. 6 y 7, que este camino erróneo es intransitable, pues es una ficción plasmada por los mortales. Se trata ahora de aportar "pruebas" en favor de la tesis, o sea, del camino acompañado por la verdad. Este camino sostenía que hay ser porque no es posible no ser y, dado el carácter necesario de esta tesis, el hecho de ser (cuya imposibilidad resultaba inimaginable) reviste un carácter necesario y absoluto.

6. Pasaje 1107b2, donde se dice que varios estados de espíritu no tienen un nombre propio.

Los *sé̱mata* del fr. 8 son indicios, e incluso pruebas (para no decir "demostraciones"), del carácter necesario y único del hecho de ser. Ellos están *en* el camino porque éste supone un recorrido a efectuar, en el cual hay etapas, puntos de apoyo, indicadores que muestran que el pensamiento está bien encaminado. Este momento "demostrativo" del pensamiento de Parménides se encuentra entre los vv. 2 y 49 del fr. 8, que constituye una "argumentación" o, si se prefiere, un "razonamiento" *(lógos)* confiable y un pensamiento *(nóe̱ma)* acerca de la verdad (8.50). Pero ¿qué significa *sé̱mata* en este contexto? El término, en singular, es *sê̱ma*, y su significación es muy amplia, pero en todos los casos se hace alusión a cierto tipo de signo, de señal, de indicio. Ésta será la significación de la palabra en 8.55, en relación con las formas exteriores (de la cual nos hemos ya ocupado *supra*). En el comienzo del fr. 8, como Parménides habla de un camino, podemos considerar que los *sé̱mata* son indicaciones que se encuentran a lo largo del camino. Pero ¿cuál es la función de estas señales? Son los testimonios del carácter necesario y absoluto de la presencia significada por *éstin*, y de todo cuanto supone esa presencia. Un *sê̱ma* es un *se̱meîon*: un signo o una prueba.[7] Meliso de Samos, que sin lugar a dudas conoce el Poema de Parménides, dice que el *se̱meîon* principal de su filosofía es el argumento según el cual sólo existe un ente, pero que, aparte del mismo, hay también otros *se̱meîa* (fr. 8.1). Se trata de signos que remiten a pruebas en favor de una doctrina.

Volvamos al comienzo del fr. 8. La única palabra que queda en tanto tema de estudio, de reflexión, de investigación es, finalmente, el desnudo *"éstin"*. Comprendemos ahora por qué la verdad parmenídea es circular (*eukukléos*, 1.29), y por qué en el escueto y enigmático texto conservado como fr. 5 había dicho que "es común para mí donde comience, pues allí mismo volveré nuevamente". El punto de partida coincide con el punto de llegada. Después de un largo camino, el comienzo del fr. 8 afirma exactamente lo mismo que el v. 3 del fr. 2, *"éstin"*. Y de la misma manera que en el segundo hemistiquio de ese v. 3 se "demostraba" que "se es" porque "no es posible no ser", en los *sé̱mata* del fr. 8 se "demostrará", con *pruebas*, que "se es" porque el hecho de ser es necesario, absoluto y único.

Parménides dice que hay muchas *(pollá)* pruebas acerca (o "sobre": *epí*) del único término que queda como camino válido. Esta afir-

7. Véase Liddell-Scott-Jones: "*se̱meîon [...] = sê̱ma, in all senses; [...] in reasoning, a sign or proof*". Esta posición se encontraba anteriormente en P. Albertelli (1939: 240, n. 2), y ya Simplicio había afirmado que "*tò gàr òn.... àlla ékhei se̱meîa*" (*Phys.* 77.30).

mación confirma que el camino y su contenido se confunden: las pruebas de la existencia del camino serán las pruebas de la existencia del *"éstin"*. Y, a continuación, un hecho insólito confirma que el *"éstin"* es inseparable del "sujeto" que él mismo ha producido (pues, como dijimos en varias ocasiones, sólo de "lo que está siendo" se puede decir que "es"), pues las pruebas del carácter absoluto, necesario, único del "es" se refieren al "siendo" *(eón)*: "lo que está siendo" representa al "es", pues sólo "siendo, se es". Es así como todos los *sḗmata* del fr. 8 son una suerte de predicados, atributos o propiedades del *eón*, que Parménides muy raramente sustantiva con el artículo *"tò"*, pues el participio, sin artículo, rescata con mayor precisión el carácter dinámico de la presencia denotada por el *éstin,* que traducimos por "siendo". Si bien en griego clásico no existe el gerundio del verbo ser, el matiz del mismo estaría representado por el participio presente, sin artículo: "[lo que está] siendo".

El fr. 8 presentará los fundamentos (las "pruebas") de la tesis afirmada un tanto dogmáticamente en el v. 2.3: "[lo que está siendo] es, y [o "porque"] no es posible no ser". Dijimos en su momento que esta tesis supone (o postula) el carácter necesario y absoluto (y, por consiguiente, único) del hecho de ser. Esta tesis se opone contradictoriamente a su negación, pero esta oposición se efectúa entre posibilidades absolutas, lo cual excluye todo término intermedio. En medio de la presentación de las pruebas en apoyo del carácter necesario de la tesis, en el fr. 8, Parménides recuerda que la decisión (*krísis*, 8.15) fundamental se lleva a cabo entre *"éstin ḕ ouk éstin"* ("es o no es"), pero esta alternativa tiene lugar entre términos absolutos: "es necesario ser absolutamente *[pámpan pelénai]* o no [ser en absoluto] *[ḕ oukhí]*" (8.11). Pero, ¿por qué el hecho de ser que caracteriza a lo que está siendo tiene este carácter absoluto? Los vv. 3-6a del fr. 8 enumeran una serie de "pruebas" que permiten llegar a tal conclusión.

(c) El ámbito en el cual tienen lugar los *sḗmata*

No es nuestra intención profundizar el estudio de los *sḗmata* del fr. 8.[8] Sólo haremos referencia a algunos puntos y, en especial, recordaremos a cada momento que, como esos *sḗmata* conciernen al hecho

8. Nos permitimos recomendar al respecto los excelentes análisis de Tarán (1965: 82-160), Bormann (1971: 150-179), y, en lo que concierne a los vv. 5-21, Wiesner (1970: 1-34).

de ser, es decir, a una suerte de actividad, de potencia e incluso de energía, *todo análisis de ellos a partir de coordenadas espaciales no tiene sentido.* Es Meliso, heredero ilegítimo de Parménides, quien encarará este hecho de ser en función del tiempo y del espacio y, entonces, deducirá que, como el vacío no existe, el ser no tiene dónde *(hókẹi)* ir (?) (fr. 7 [7]) y entonces es uno; y como no nació ni morirá, es, siempre *(aeí)* fue (?) y siempre será (?) (fr. 2). Tanto el espacio como las tres instancias temporales son inaplicables para el hecho de ser, que, a lo sumo, puede reconocerse como una presencia permanente.[9] Parménides no olvida que ya en el fr. 1 utilizó imágenes alegóricas para presentar sus ideas, y otro tanto hará en este fr. 8, en el cual reaparecerán Dike y la Moira, y entrará en escena Ananke. Referencias a límites, cadenas e incluso a una esfera tienen evidentemente valor alegórico, como fue el caso de la luz y de la oscuridad en el fr. 1, pues ¿quién podría imaginar, si no es metafóricamente, al ser "encadenado"?

(d) Los primeros *sẹ́mata*: lo que está siendo es perenne

Parménides comienza la presentación de los *sẹ́mata* del "es" con una suerte de resumen de los caracteres que serán desarrollados a partir del v. 6b: "[lo que está] siendo[10] es inengendrado e incorruptible, total *[oûlon]*, único *[mounogenés]*, imperturbable *[atremés]* y acabado *[telestón]*". La manera de presentar estos primeros *sẹ́mata* por parte de Parménides es válida para aquellos que vendrán después. El texto griego dice: *"agénẹton èòn, kaì anọ́lethron estin"*, literalmente "siendo inengendrado, es también incorruptible". El sujeto, que está una vez más supuesto, no es otro que el hecho de ser y reaparecerá luego, recién en el v. 19, como "lo que está siendo", *tò eón.* Los vv. 3 a 19 desarrollan una auténtica demostración, en la cual el razonamiento por el absurdo juega un rol esencial, sin que por ello cuanto se dice se refiera a un sujeto concreto, lo que es una verdadera proeza argumentativa.

La máquina parmenídea se pone en marcha para probar que lo que está siendo es perenne (sin origen y sin fin temporales) y el seudocuestionamiento que la diosa presenta a su discípulo ("¿Qué génesis le buscarás? ¿Cómo y de dónde habría aumentado?"; 8.6-7) es puramente for-

9. L. Ruggiu (1975: 251) habla de una "presencia intemporal".

10. El uso abusivo de los corchetes se evitaría si nos atreviésemos a usar la expresión "el siendo". Pero no nos atrevemos...

mal: si sólo hay lo que está siendo, éste no puede engendrarse a sí mismo, ni dejar de ser. La consecuencia secundaria de esta perennidad del hecho de ser es su presencia permanente. El presente del *"estin"* no es el tiempo verbal presente. Habría que imaginar una suerte de presencia puntual que perdura, cuya intensidad es constante y que no puede controlarse mediante parámetros temporales. Tarán (1965: 180, n. 2) habla de un presente intemporal, ajeno al tiempo y a sus estructuras.[11] Aunque Fronterotta (1994: 866) no comparte este punto de vista, plantea una cuestión básica a la cual nosotros, a nuestro modo, hemos ya respondido cuando nos ocupamos del ámbito en el que tienen lugar los *sḗmata*: "¿Por qué, en resumidas cuentas, el ser tendría que «pertenecer» al tiempo"? Según nuestra interpretación, lo que está siendo nada tiene que ver con un tiempo que se estructura en "momentos" temporales. Parménides caracteriza al *éstin* con el tiempo verbal presente porque, en la gramática griega, es el tiempo que le permite exhibir la presencia propia del "ahora" *(nûn)*, pero eso no significa que esta presencia venga después de un pasado y antes de un futuro. Si conservamos la categoría de presente, se trata, como ya dijimos, de un presente permanente.

El carácter perenne de lo que es está asegurado porque Dike, al no aflojar o desatar los lazos, no le permite ni nacer ni morir (8.13-14). En el v. 30 otra divinidad, Ananke, y en el v. 37, la Moira, ejercerán también una acción coercitiva similar: la primera lo mantendrá en las ataduras o cadenas que lo rodean, y la segunda lo obligará a permanecer inalterable. Estas tres divinidades reemplazan a las Hijas del Sol en esta etapa superior del "curso" de filosofía. Las Heliades, en efecto, condujeron al viajero hasta las pesadas puertas custodiadas por Dike. Una vez que, alegóricamente, se confirmó que el futuro filósofo tuvo "derecho" a continuar su ruta, el camino lo condujo inexorablemente hacia la verdad. Y, como vimos en los capítulos anteriores, el camino de la verdad es riguroso: parte de axiomas, recorre etapas, supera problemas.[12] El azar o el divagar son propios de las opiniones. El camino verdadero sigue un curso *necesario*. El pensamiento está encadenado a él y no se admite deriva alguna. Éste es el sentido de los lazos, las ataduras e incluso las cadenas que rodean a lo que está siendo. "La bellísima imagen

11. Fronterotta (1994: 856-858) critica esta posición de Tarán. Para él, incluso si el ser se coloca en un presente intantáneo, pertenece al tiempo, y esta condición sería necesaria para explicar el proceso del conocimiento, que implica una contemporaneidad entre sujeto y objeto (p. 867).

12. Recuérdese que *próblēma* en griego significa obstáculo, barrera.

de las «cadenas de la Necesidad» significa sin duda alguna la imposibilidad de que el ser no sea" (Reale, en Zeller y Mondolfo, 1967: 217).

Cuando expone los dos primeros *sḗmata* (según los cuales lo que está siendo es inengendrado e incorruptible), Parménides dice claramente que el poder de Dike no es otro que la fuerza de la convicción (*pístios iskhús*, 8.12). La convicción, que estaba ausente de las opiniones (1.30), reaparecerá en el v. 8.28 para exiliar (o sea, "rechazar a lo lejos") una vez más la generación y la corrupción, y si Parménides insiste en subrayar este aspecto es porque todos los sistemas filosóficos han admitido una suerte de esquema genético, en el cual cierto principio, definido a priori como eterno, "devino" luego esto y aquello (los elementos, las cosas) y los entes ocuparon así el lugar del ser. La confusión se instaura, y no se sabe entonces qué es lo que es. Para que haya cosas que sean (= entes), debe haber una fuerza que no esté sometida a los avatares de la generación, de la destrucción, del cambio. Ese auténtico principio (los otros son ilusorios) es el hecho de ser.

La estabilidad y la solidez de esta fuerza necesaria y absoluta del ser es el objeto de dos *sḗmata* adelantados también al comienzo del fr. 8: "imperturbable" *(atremés)* y "acabado" *(telestón)*. Es imposible dejar de relacionar el término "imperturbable" con el mismo epíteto otorgado al "corazón" de la verdad en el v. 1.29. Cuando analizamos ese pasaje adelantamos que la verdad posee un contenido, un núcleo, metafóricamente, un "corazón". Este núcleo es la presencia total de lo que está siendo. Y como lo que está siendo es *ya* lo que es (no nació ni nacerá, no se corrompió ni se corromperá), está "acabado"; es completo, perfecto (etimológicamente, "hecho" *–factum–* totalmente *–per–*). Para la mentalidad griega, lo acabado es símbolo de perfección pues nada le falta. Parménides mismo lo dice en el v. 32: "no es lícito *[ouk... thémis]* que lo que está siendo sea imperfecto *[ateleútētonf]*". Parménides recurre una vez más a la terminología jurídica: de la misma manera como Dike no le permitía nacer ni morir, ahora no le está permitido quedar inacabado, y esta prohibición que en el v. 32 tiene un origen impersonal, es en realidad una imposición de la poderosa necesidad (1.30). Como ya dijimos, esta coerción deriva del encadenamiento necesario de la argumentación, que avanza por etapas y que sigue un método riguroso. Los lazos que ella establece "atan" lo que está siendo a sí mismo; son "ob-ligatorios".[13] Es así

13. Un eco de la relación que hay entre la perfección y la unión coherente entre las partes del todo se encontrará en Platón, cuando éste afirma que es el bien *(tò agathón)*, es decir, lo que une *(deón)*, el que "mantiene" *(sunékhein)* (*Fedón,* 99c).

como, "permaneciendo idéntico *en* lo mismo, yace respecto de sí mismo" (8.29). Imperturbable, resiste y permanece firme (*émpedon,* 8.30). Como no debe afrontar pruebas combativas, como era el caso del camino erróneo, queda completamente intacto (*ásulon*, 8.48).[14] Cassin (1987, II: 168-169) establece un paralelo entre estos versos y un pasaje de la *Odisea* en el que Ulises resiste al canto de las sirenas y afirma que "el ente escapa, por su autolimitación, a lo incoactivo del suceso, al nacimiento y a la muerte [...]. El ente, que es, pero que «nunca fue ni será», sólo se inmoviliza en una identidad presente para sí misma si deja fuera de sus límites el tiempo y el devenir".

(e) La inmovilidad

El v. 37 dice que la Moira[15] lo obliga a permanecer total (*oûlon*) e inmóvil (*akínēton*). Esta "inmovilidad" había aparecido ya en el v. 26: "inmóvil en los límites de grandes cadenas...". Ya vimos que estas cadenas, lazos y ataduras son las exigencias impuestas por la argumentación, que "ata" los razonamientos; se trata, si se quiere, de una "necesidad lógica". No caben dudas de que, por razones inexplicables, la "inmovilidad" es, junto con la "unidad", el *sêma* que más popularidad alcanzó ya en la Antigüedad y que marcó para siempre a Parménides como el filósofo que negó la realidad del movimiento. La demostración de la imposibilidad de la *explicación racional* del movimiento (de la cual se ha deducido abusivamente su inexistencia) por parte de Zenón, así como la de la imposibilidad de moverse del "ser" de Meliso como consecuencia de la inexistencia del vacío (fr. 7 [7]), nada tienen que ver con Parménides. Seguramente la constitución del grupo eleático por parte de Platón[16] contaminó a Parménides con estas ideas de su conciudadano Zenón y de su lector (a distancia, pues vivía en Samos) Meliso. Dado cuanto hemos dicho hasta acá, la interpretación de esta "inmovilidad" no ofrece dificultad alguna. Como Parménides nada dice sobre los "entes" que constituyen el ámbito que Platón llamará "ámbito

14. "Inviolable", traduce Couloubaritsis (1990: 372).

15. Con anterioridad Parménides había presentado a Dike y, si se considera que la "necesidad" es también una divinidad, a Ananke. Según G. Reale (1967: 217), se trata de tres nombres de la misma divinidad.

16. Sobre la invención de la escuela eleática por parte de Platón, véase Cordero (1987a: 166-182; 1991: 91-124).

sensible", toda negación (o afirmación) del movimiento de "las cosas" queda excluida. En función de la analítica del hecho de ser del fr. 8, la cuestión pertinente no es "¿por qué el ser no se mueve?", sino "¿por qué el ser tendría que moverse?". En efecto, ¿qué sentido tiene aplicar la categoría del movimiento a una noción necesaria y absoluta? El "movimiento", como la mayor parte de los *sémata* del fr. 8, tiene valor alegórico, como los límites, las cadenas, la esfera (de la cual nos ocuparemos a continuación), etc. La historia ha sido con Parménides más exigente que con Platón, a quien se le perdonó haber dicho lo contrario: que "la realidad existente *[ousía]*", o sea, la Forma, *"se mueve" (kineîsthai)* (*Sofista*, 248e); nadie tomó la expresión literalmente (De Vogel, 1953: 61-67), aunque sin lugar a dudas Platón y Parménides quisieron decir lo mismo: *kineîsthai* significa "agitarse", "alterarse". Al ser conocida, la Forma, en Platón, deviene un objeto de conocimiento, un *nóema*; ya no es lo que era, si bien el cambio que experimentó consistió sólo en adquirir una nueva propiedad: la de ser conocida, pero, como ya no es la que era, se "alteró". Lo que está siendo, en Parménides, no se altera, no cambia, porque todo cambio supondría convertise en aquello que no es, o adquirir aquello que le falta, y en ese caso habría que admitir que existe algo "además" de lo que es, lo cual fue negado a priori por los otros *sémata*. Como es "perfecto", "acabado" (*tetelesménon*, 8.42), nada le falta. Con un dejo de ironía Parménides dice que, como es "total", si algo le falta, le faltaría... *todo* (8.33).

(f) La homogeneidad

En efecto: "[lo que está siendo] es homogéneo" (*homón,* 8.47), igual por doquier a sí mismo (*îson*, 8.49). No hay grados de ser: se es (absolutamente) o no se es (en absoluto). ¿Quién podría sostener que se puede existir a medias? El hecho de ser existe ahora *(nûn)* de manera completamente homogénea (*homoû pân*, 8.5); él mismo es completamente homogéneo (*pân estin homoîon*, 8.22) y completamente continuo (*xunekhès pân estin,* 8.25), a tal punto que no presenta "intersticio" alguno: "[lo que está] siendo toca *[pelázei]* a lo que está siendo" (8.25).

Para ilustrar esta homogeneidad, Parménides recurre a la imagen del sólido perfecto, la esfera, cuya "esfericidad" depende de la homogeneidad de su masa. En efecto, si la masa de una esfera presenta diferencias de densidad en algunos puntos, forzosamente su superficie reflejará esta anomalía. Una esfera perfecta (es decir, bien hecha) no puede presentar una superficie rugosa. Todo depende de la homogenei-

dad de la masa. Por esta razón Parménides afirma que "[lo que está] siendo, no es como si se tuviera aquí o allá mayor cantidad de [lo que está] siendo" (8.48). Lo que es, no se cuantifica: es o no es; es "semejante *[enalígkios]* a la masa de una esfera[17] bien redondeada, completamente equidistante del centro, pues no es posible que sea ni un tanto más fuerte, ni un tanto más débil, aquí o allá" (8.43-45). Semejanza no significa identidad. Para alentar a Diomedes, Atenea hizo brotar de su casco "un fuego infatigable, semejante *[enalígkios]* al astro otoñal [= Sirio]" (*Il.* 5.5); ello no significa que la estrella misma brotó de su casco. Menelao sale de su lecho "semejante *[enalígkios]* a un dios", pero ello no significa que sea un dios. El hecho de ser, en Parménides, es *semejante* a la masa de una esfera bien redondeada porque, al igual que la masa que hace posible ese tipo de esfera, es homogéneo, igualmente "denso" por doquier. La imagen es didáctica: "La perfección de la curvatura esférica se aclara por «ni un tanto más fuerte, ni un tanto más débil»: es la negación de toda diferencia respecto del poder, de la intensidad de ser, pues una diferencia de ese tipo en la *manifestación* del ser vendría a consagrar las ilusiones de los mortales" (Dixsaut, 1987, II: 234-235).

(g) La unidad

Como no hay grados en la intensidad del hecho de ser, éste es homogéneo, continuo, uno (8.5). Junto con la "inmovilidad" del ser, el *sêma* de lo "uno" *(hén)* hizo de Parménides el representante máximo de la "unidad eleática". Como en el caso de la primera "prueba", tampoco ésta se aplica al objeto de la reflexión parmenídea. Como es sabido, sólo dos fuentes de este v. 8.5 han llegado hasta nosotros: Simplicio y Asclepio, y el término *"hén"* figura sólo en Simplicio (*Phys.* 78.145). En lugar de *"hén, sunekhés"*, Asclepio presenta *"oulophués"* (*Met.* 42), que Untersteiner (1958: 145), quien adopta esta versión, traduce por "es un todo en su naturaleza".[18] Como veremos, las críticas que Platón formulará contra Parménides se apoyan en gran medida en la noción de "totalidad" que parece abundar en el Poema y que sería contradictoria respecto de la unidad, y en el texto presentado por Asclepio hay una

17. "De una bola *[boule]*", traduce Dixsaut (1987, II: 233).

18. Basándose en esta lectura, Untersteiner sostiene que *"l'essere di Parmenide è oûlon, non hén"* (1958: XXVII-L).

nueva referencia al "todo"; es muy probable entonces que Platón haya conocido un texto del Poema que presentaba esta versión de Asclepio.[19] Así y todo, no creemos que haya razones para desconfiar del texto de Simplicio; se trata simplemente de interpretarlo.

¿Qué significa la afirmación según la cual lo que está siendo es "uno"? Veremos primero: a) qué *puede* decirse a propósito de esta característica; en un segundo momento expondremos b) qué *no debe* decirse sobre ella.

a) Como ya dijimos en el caso del movimiento y de otras nociones que suponen parámetros espacio-temporales, toda referencia a un universo físico, *ergo*, cuantificable, debe excluirse. Si un filósofo se plantea el problema de la cantidad de los entes, es lícito esperar que responda con adjetivos numerales: uno, o más de uno. Pero, como señalara Barnes (1979: 21), Parménides "no se interesaba en la cuestión de la cantidad de los elementos que constituyen el universo". Ya Reinhardt (1916: 108) había afirmado que el predicado de la unidad era casi marginal *(Nebensächlicher)* en Parménides. *"Hén"* significa que lo que está siendo es una presencia total que monopoliza, tautológicamente, el hecho de ser: *"Being is the only thing there is"*.[20] En este sentido, "ser" es un "hecho" único, singular. Y por esta razón, por primera vez en la terminología filosófica griega (a no ser que textos perdidos se le hayan adelantado), Parménides, que, como todos los filósofos, reflexiona sobre *"tà ónta"*, sobre "las cosas", descubre que si ellas existen es porque poseen "algo" en común, que es único, y que por eso se las considera *"tò ón"*, "lo que está siendo". *La única unidad detectable en Parménides es lingüística; el singular reemplaza al plural*: la reflexión sobre *ón* reemplaza a la cuestión clásica de *tà ónta*. De la misma manera como la vida que estudian un biólogo y un botánico es "una", si bien se manifiesta en forma diferente en cada tipo de ser vivo, el hecho de ser descubierto por Parménides es "uno", pues no puede haber varios tipos de "ser": se es, o no se es (8.15).

b) En nuestro comentario de las "opiniones" (véase capítulo VIII) dijimos, a propósito de una eventual "cosmología" parmenídea, que conve-

19. Reale (1970: 111) no excluye que ambas versiones sean auténticas y que correspondan a períodos diversos de la vida de Parménides. Para Barnes (1979: 11, n. 35), esta posición es más bien "romántica".

20. "Ser es la única cosa que es" (Tarán, 1965: 190).

nía desconfiar de los comentarios de los doxógrafos. Otro tanto ocurre –agregamos ahora– en lo que concierne a las opiniones de unos filósofos acerca de otros. En el caso de Parménides, citamos la confesión de Platón (doxógrafo y filósofo a la vez): "temo no comprender sus palabras", así como aquello que pensaba al decirlas (*Teeteto*, 184a). Ello no le impide comentar y criticar al Eleata, como era el caso de éste respecto de filósofos anteriores; y lo mismo le ocurrirá a Aristóteles acerca de Platón, a los estoicos sobre Aristóteles, etc. La filosofía es un diálogo perpetuo y saludable, y gracias a esta dinámica no se extinguirá jamás. Cuando se tiene la suerte de poseer textos auténticos, éstos deben ser analizados en sí mismos, y los comentadores pueden ser escuchados cuando se basen sobre tales textos. Y bien: nada apoya, en lo que resta del Poema de Parménides, la frase con la cual Platón resume el credo del "grupo eleático": "todas las cosas *[tō̂n pántōn]* son consideradas una sola cosa *[henòs óntos]*" (*Sofista*, 242d). La frase tiene sentido sólo si se la interpreta en la forma en que hemos indicado: Parménides se refiere a todas las cosas con una fórmula en singular, como si se tratara de una sola cosa, pues el hecho de ser, presente en todas, es un común denominador de todas. Pero no sabemos si Platón hubiese suscripto nuestra interpretación. Parménides dice, a lo sumo, que el hecho de ser es único, no que todo sea uno y, menos aún, que el ser sea Lo Uno. Es verdad que en ese pasaje del *Sofista* Parménides no es mencionado, pero es a partir de ese texto que se constituye un grupo eleático, cuyo representante más destacado será Parménides. De ahí a atribuir a Parménides el credo mencionado hay apenas un paso, y los comentadores no dudaron en franquearlo.

Platón, en el *Sofista*, está interesado en superar una concepción del ser que colocó a la filosofía, según él, en un callejón sin salida. Una concepción absoluta del ser no permite resolver problemas cruciales, como la justificación de la predicación, del discurso falso, de las imágenes. Filósofos contemporáneos de Platón, que se consideran herederos de Parménides, son los causantes de esta situación, especialmente Meliso y Antístenes. Parménides es inocente, pero Platón, que no es un historiador de la filosofía sino un filósofo, lucha contra un sistema de ideas tal como este sistema ha llegado hasta él. Y el "ser-uno", que impide justificar la multiplicidad, el universo sensible, el cambio, es el enemigo principal.

Ahora bien, Platón no combate contra molinos de viento. Una corriente filosófica reivindica este ser-uno, y sus orígenes se encuentran en... Meliso. Quizá Platón haya querido sugerir al lector del *Sofista* que no es Elea misma la cuna de esta concepción cuando afirma que

estas ideas perniciosas surgieron "a partir" de Elea,[21] pero lo cierto es que en Meliso se encuentra claramente proclamada la unidad del ser. "Meliso es el único eleata que lleva al nivel del conocimiento crítico la temática del *hén*, y que ofrece una demostración rigurosa de este atributo del *eón*" (Reale, 1970: 121). Para llevar a cabo esta demostración, como es sabido, Meliso tergiversa la filosofía de Parménides pues hace del hecho de ser un Ente espacio-temporal que, contrariamente a la fuerza dinámica propia de lo que está siendo, que es "perfecta", o sea "acabada", es infinito (*ápeiron*, o sea, sin límites) en "tamaño" (*mégethos*) (!). La unidad del ser es la consecuencia de esta ilimitación: "si el ser no fuese uno, estaría limitado por otra cosa" (Meliso, fr. 5). No cabe ninguna duda: "Meliso podría pasar a la posteridad, en los libros de historia, como el inventor del monismo real" (Barnes, 1979: 21).

Si Platón combate esta concepción del ser-uno, ¿por qué no critica directamente a Meliso? Por dos razones: 1) Platón suele confiar en la cultura filosófica del lector (máxime si éste ha sido su alumno en la Academia), y sabe que no puede ignorarse que en un pasaje de su libro Meliso había afirmado que "existe una sola cosa" (*hén mónon ésti*, fr. 8.1). Y bien: cuando en el *Sofista* se comienza la crítica de los monistas, el protagonista del diálogo pregunta al "monista" anónimo: "¿Dices acaso que «existe una sola cosa» [*hén... mónon eînai*; en discurso directo, *«ésti»*]?" (244b). Nadie puede dudar de que se trata de Meliso. 2) Es habitual en Platón acusar a los iniciadores de un sistema por las derivas que suelen encontrarse en quienes se proclaman sus herederos, como si los gérmenes del peligro se encontrasen ya en el origen. Es el caso de Heráclito, que jamás escribió la frase "todo fluye" (la cual sería, por su parte, contradictoria respecto de la ley eterna del *lógos*), pero que, atribuida a "los heraclíteos" (*Cratilo,* 438-439), se aplica abusivamente también al iniciador de la corriente. Sin duda Platón interpreta que ya la concepción absoluta del hecho de ser por parte de Parménides justificaba las derivas de filósofos como Antístenes, que afirmaba que todo discurso (*lógos*) es verdadero (véase *supra* el testimonio de Proclo, *In Crat.* 37), lo cual producía consecuencias secundarias insoportables para su sistema, pues, si la mentira, la falsedad y la ilusión no existen,

21. El texto griego del pasaje no dice "*par'hęmîn*" ("entre nosotros"), como leen quienes siguen a un corrector del manuscrito *Parísinus* 1808, sino "*par'hęmǫ̂n*" ("a partir de nosotros"), como atestigua la totalidad de la tradición manuscrita. Véanse nuestras traducciones: Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1988, vol. V, "El sofista", p. 403, n. 165, y Platón, *Le Sophiste*, París, GF-Flammarion, 1993, p. 242, n. 193.

¿qué diferencia hay entre el sofista y el filósofo? Para responder a esta cuestión Platón escribió el *Sofista*, y la figura a eliminar no fue Meliso ni Antístenes, sino Parménides.

(h) La verdad

Después de haber repetido que lo que está siendo "permanece en forma homogénea en los límites" (8.49) (es decir, queda protegido en su identidad), Parménides señala que con esas palabras termina "el razonamiento [o la argumentación] confiable *[pistón lógon]* y el pensamiento *[nóēma]* acerca [o alrededor: *amphís*] de la verdad *[alētheíēs]*" (8.50-51). La pareja pensamiento-razonamiento merece explicarse. El *nóēma* tiene un contenido, y ese contenido se expresa en un discurso. Como el discurso tuvo la forma de una argumentación, hemos preferido traducir *"lógos"* por "razonamiento", pero "argumentación" o "discurso" hubiesen sido también traducciones correctas, pues discurso, argumentos y razonamiento se confunden. Ahora bien: el razonamiento estuvo constituido por la presentación de una serie de "pruebas", y como éstas giraron en torno de la verdad, el razonamiento fue "confiable".

Encontramos acá el mismo esquema del fr. 2, cuando Parménides afirmó que el camino de la persuasión acompañaba a la verdad. "Persuasión" y "confianza" van juntas: se debe confiar en lo que persuade, pues la persuasión inspira confianza. La sofística no nació aún, y el *lógos* persuasivo no es engañador (como será el caso en Gorgias: véase *Elogio de Elena* [fr. 11], § 8, *"lógos ho peísas... apatēsas"*, "el discurso que persuade... engaña"). Si la persuasión acompaña a la verdad es porque sólo la verdad es confiable, y la verdad, ya en el fr. 2, acompaña al camino que expone la tesis. Además, en el fr. 8 se dirá que la negación de este camino no es un camino verdadero, de lo cual puede deducirse que el otro camino "es" verdadero. Ahora bien, ¿puede deducirse que el camino es verdadero porque su contenido es la verdad? Sí, pero con reservas. Si el contenido del camino es la verdad, es porque el camino dice algo verdadero. O sea que la verdad sería una prerrogativa de un *lógos* (un discurso) que es presentado por un camino y, al presentar un discurso verdadero, por una suerte de generalización quizá ilegítima, Parménides dice que el camino mismo es verdadero. Es por esta razón que dudamos en aplicar directamente (es decir, lo hacemos con reservas) el epíteto de "verdadero" al camino.

El problema de la verdad en Parménides es muy complejo. Autores

que aceptan ciegamente la tesis heideggeriana según la cual, en un comienzo, la verdad es una categoría ontológica (lo cual está aún lejos de ser demostrado), no dudan en afirmar que como "el ser" es verdadero, forzosamente un discurso que habla del ser debe ser también él verdadero. Pero ocurre que Parménides no dice jamás que "el ser" es verdadero. *Alẹthẹ́s* está ausente de los *sẹ́mata* de lo que está siendo, lo cual es completamente coherente con el razonamiento del fr. 8, donde Parménides confirma que el pensamiento expuesto hasta el v. 49 era un *lógos* confiable que giraba "alrededor" *(amphís)* de la verdad. La verdad reside como siempre, desde Homero, en un discurso que, si es válido, tiene el privilegio de ser acompañado por la verdad, y en ese caso puede decirse que el discurso gira alrededor de la verdad, como en 8.49. Pero la verdad, todavía en Parménides, será la verdad del discurso. Como este discurso será sobre "el ser", Antístenes (quizá sin pensar en Parménides) no dudará en afirmar que "lo que es, es verdadero". No sabemos si el Eleata llegó hasta este nivel. Recuérdese que ya al final del fr. 1 Parménides admite que la verdad tiene un "corazón", y ese corazón, según nuestra interpretación, es un contenido: hay ser. Pero afirmar que "hay ser" es un discurso. Lo verdadero es entonces el discurso.

Epílogo

Todo trabajo digno de respeto termina por un "epílogo". Nos avergonzaría escapar a esta regla, si bien, al mismo tiempo, nos entristece la posibilidad de elaborar un *epílogo* a la filosofía de Parménides, pues ello significaría que las ideas parmenídeas podrían agotarse en un momento dado. Pero un epílogo puede también testimoniar sobre la permanencia de ciertas nociones e incluso puede analizar por qué un autor innovador y revolucionario pudo ser marginado e incluso mal comprendido ya por sus sucesores inmediatos. Hemos citado varias veces en nuestro trabajo la confesión de Platón en el *Teeteto:* "temo no comprender sus palabras", así como aquello que pensaba al decirlas (184a). Así y todo, Platón comenta (y critica) a Parménides y, sin lugar a dudas, su interpretación del Eleata es deudora de los filósofos que se han presentado como herededos del maestro. Ahora bien, ¿hay filósofos que, con anterioridad a Platón, se refieran explícitamente a Parménides? La respuesta es negativa, pero se trata de un hecho normal. Si se deja de lado a Heráclito, que hace alusiones a algunos de sus predecesores,[1] los tratados de los filósofos presocráticos se presentan como textos oraculares, sin referencias al pasado. Ahora bien, hay dos filósofos que, ya desde la Antigüedad, y si bien no lo nombran, suelen asociarse a Parménides. Se trata de Zenón de Elea y de Meliso de Samos. Comencemos por Zenón. ¿Puede detectarse en

1. Véase el fr. 40, en el cual se refiere a Pitágoras (que vuelve a aparecer en el fr. 129), Jenófanes y Hecateo, y el fr. 39, en el que se encuentra un elogio de Bias de Priene.

este filósofo una herencia parmenídea? Nuestra respuesta es negativa. No basta ser un ciudadano de Elea y, eventualmente, haber escuchado a Parménides para compartir sus ideas. Si se lee atentamente el testimonio platónico sobre la relación entre ambos filósofos, podemos afirmar que incluso Platón nos invita a desconfiar del "eleatismo"[2] de Zenón. En efecto, si dejamos de lado la referencia que se encuentra al comienzo del *Parménides* (128a-b) y del *Sofista* (216a),[3] todas las alusiones de Platón a Zenón lo presentan como un discutidor (o sea, un erístico) e incluso como un sofista. En el *Parménides* Platón le hace decir que escribió su "defensa" de Parménides "por el gusto de la discusión *[philonikía]*" (128d), y el Parménides ficticio[4] del diálogo llama "ejercicio gimnástico" (135d) a los argumentos de Zenón (ejercicio que él recomienda a Sócrates, joven inexperto y un tanto dogmático). Estos discursos de Zenón se refieren tanto a una hipótesis como a su negación (136a), lo cual coincide con la imagen del filósofo presentada en el *Fedro* (si bajo el "Palamedes de Elea" se esconde Zenón, como admite la mayor parte de los investigadores). Éste "hablaba de manera tal que era capaz de hacer aparecer, a quienes lo escuchaban, las mismas cosas como si fueran iguales y diferentes, singulares y múltiples, en reposo y en movimiento" (261d). Y, finalmente, en el *Alcibíades I*, el panorama se completa, pues Platón afirma que Pitodoro y Callias, "por el hecho de haber pagado cien minas a este Zenón, adquirieron talento e ilustración" (119a). O sea que Zenón, para Platón, es un simple sofista.

Varios testimonios posplatónicos comparten este punto de vista. Aristóteles hace una referencia enigmática de la cual puede deducirse que Zenón era capaz de hacer coincidir al mismo tiempo dos cosas diferentes,[5] y esta habilidad está comprobada también por Isócrates (so-

2. Respecto de la "escuela" eleática hemos remitido al lector en varios pasajes de este trabajo a Cordero (1987a: 166-182; 1991: 91-124).

3. Véanse nuestras traducciones del *Sofista,* en las cuales demostramos que ya al comienzo del diálogo Platón dice que el protagonista, el Extranjero de Elea, es "diferente" de los seguidores de Parménides y de Zenón (Platón, *Diálogos,* Gredos, Madrid, 1988, vol. V, "El sofista", p. 332, n. 5, y Platón, *Le Sophiste,* GF-Flammarion, París, 1993, p. 212, n. 5).

4. "Parménides" en el texto homónimo de Platón es un arquetipo: el filósofo en sí. Ninguna idea parmenídea es expresada por el Parménides del *Parménides.*

5. "Como si fuera posible, como en Zenón, vengarse a la vez del padre y de la madre" (*Retórica,* A. 12.1372b).

bre lo que es posible e imposible a la vez, *Hel.* 3) y por Proclo (acerca de lo igual y lo desigual, *In Parm.* 620.1 Cousin). No debe extrañarnos que el Pseudo-Galeno (*Hist. phil.* 3 Diels = *Dox. gr.* 601.8-9) y Epifanio (*Adv. haer.* III.11 Diels = *Dox. gr.* 590.20) consideren que Zenón era un erístico y que para el *Souda* (*s.v.*) y para Diógenes Laercio (VIII.57) haya sido el inventor de la dialéctica.

Una conclusión se impone: Zenón no tenía un sistema filosófico propio. Los testimonios que lo presentan como un discípulo de Parménides dependen exclusivamente de Platón (Cordero, 1987a: 166-182; 1991: 91-124), pero sólo del *Parménides*. En 1971 F. Solmsen, en un artículo muy severo, demostró fehacientemente que Platón combinó arbitrariamente las ideas de Parménides y las de Zenón. Sin compartir plenamente el punto de vista de este autor, para quien Zenón representa "una versión modificada del eleatismo" (Solmsen, 1971: 140), una lectura rigurosa del *Parménides* (128a) muestra que Platón parece "descubrir" la relación que une a Zenón a Parménides a partir de ciertas ideas que, para él, son semejantes. O sea que la similitud entre ambas filosofías no era algo evidente. Aristóteles, por ejemplo, que consagra a Zenón varias páginas de la *Física*, no relaciona nunca su nombre con el de Parménides. O sea que Zenón, ciudadano de Elea, pudo sin duda "escuchar" a Parménides, sin llegar a ser su discípulo. Además –y felizmente– nos quedan textos de Zenón, y ellos nos muestran que este autor y Parménides no hablaban de lo mismo. El *éstin* de Parménides no es un "objeto"; es una fuerza inagotable, completa, per-fecta, que no puede ser encarada ni como una ni como múltiple, ni como "divisible" hasta el infinito o hasta una "parte" indivisible.

La posteridad, a partir de Platón, ha asociado a Parménides también el nombre de Meliso, si bien este filósofo no hace ninguna referencia concreta al Eleata. En el *Teeteto* (180e, 183e) Platón menciona a ambos filósofos como representantes de la corriente que sostiene que hay un Ser-Uno inmóvil, y a partir de entonces todo cuanto se encontró en Meliso se atribuyó a Parménides. Ya vimos en el capítulo consagrado a los *sḗmata* del hecho de ser (pasaje consagrado a "la unidad") que Meliso es el creador del Ser-Uno gracias a su refutación del vacío, y en esa ocasión expusimos nuestro punto de vista al respecto: Parménides nada tiene que ver con estas ideas.

Con o sin herederos, es evidente que el Poema de Parménides tuvo una repercusión inmediata. En Empédocles, prácticamente contemporáneo de Meliso, y quizá un poco anterior, hay ecos no sólo de la problemática sino tambien de la terminología –e incluso de expresiones

gramaticales–[6] que se encontraban ya en Parménides. Estos detalles ponen en evidencia que Empédocles "leyó" el texto del Poema, y que otro tanto hicieron Platón, Aristóteles, Teofrasto, Plutarco, Clemente, etc., pues todos estos autores citaron pasajes del mismo. El último testigo directo del Poema parece ser Simplicio (siglo VI de nuestra era), quien se permite –son sus palabras– citar extensos pasajes de él, "dada la rareza de la obra".[7] A partir de entonces, ninguna *nueva* cita de Parménides aparece.[8] Vuelven a citarse textos ya conocidos, y nada asegura que estas fuentes utilicen directamente el libro de Parménides; puede tratarse de citas indirectas. A partir de este conjunto de referencias textuales, que van de Platón a Simplicio, se intentó "reconstituir" el texto perdido del Poema, y en nuestro capítulo I hemos evocado las etapas de este largo proceso, gracias al cual podemos conocer hoy el pensamiento de Parménides.

De más está decir que nunca sabremos si nuestro conocimiento del texto es preciso y menos aún si hemos sido capaces de interpretar su contenido. A modo de consuelo hemos evocado en varias ocasiones un pasaje del *Teeteto* en el que Platón, apenas un siglo después de Parménides, había dicho exactamente lo mismo. Sea como fuere, fiel a su autor o a la imagen aproximativa de él, poseemos hoy un pensamiento que, a su vez, nos hace pensar, que nos obliga a dialogar con él, y, si el verbo no fuera demasiado solemne, hasta podríamos decir que nos invita a "filosofar". El resto es silencio...

6. Véase el paralelismo evidente entre el verso 8.52 de Parménides ("Aprende las opiniones de los mortales, escuchando el orden engañoso de mis palabras") y el pasaje 17.26-27 de Empédocles ("Escucha el encadenamiento no engañoso del discurso...").

7. Simplicio, *Phys.* 144.

8. Véase un análisis detallado de la cuestión en Cordero (1987b: 3-24).

Apéndice 1

El Poema de Parménides

(A) Texto

El texto del Poema que presentamos se apoya en una revisión directa de la tradición manuscrita. El mismo se aparta en ciertas ocasiones de la última versión "ortodoxa" de Hermann Diels, presentada en *Die Fragmente der Vorsokratiker.* En las notas al pie de página informamos al lector de las modificaciones aportadas. Un aparato crítico completo se encuentra en nuestro trabajo *Les deux chemins de Parménide* (París-Bruselas, Vrin-Ousia, 2ª ed., 1997).

Fragmento 1

ἵπποι ταί με φέρουσιν ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι,
πέμπον, ἐπεί μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονος, ἣ κατὰ πάν[1] τα<ύ>τῃ[2] φέρει εἰδότα φῶτα.
τῇ φερόμην, τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
ἅρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.
ἄξων δ' ἐν χνοίῃσιν <ἵει> σύριγγος ἀϋτήν
αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα νυκτός,

1. Conjetura. Todos los manuscritos de Sexto Empírico, la única fuente de este pasaje, presentan un texto corrupto, ΚΑΤΑΠΑΝΤΑΤΗ. Acerca de nuestra conjetura, véase Cordero (1982b: 158-179).

2. < > *Ídem*.

εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας
ἔνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἤματός εἰσι κελεύθων,
καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάϊνος οὐδός.
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις
τῶν δὲ δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.
τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν
πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα
ἀπτερέως ὤσειε πυλέων ἄπο. ταὶ δὲ θυρέτρων
χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι
γόμφοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῇ ῥα δι' αὐτῶν
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἅρμα καὶ ἵππους.
καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρί
δεξιτερὴν ἕλεν, ὧδε δ' ἔτος φάτο καί με προσηύδα·
ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,
ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδόν (ἦ γάρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμέν ἀληθίης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι· ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

Fragmento 2

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιος εἰσι νοῆσαι·
ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἐστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστι κέλευθος (ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ)
ἡ δ' ὡς οὐκ ἐστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν ·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις.

Fragmento 3

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστιν τε καὶ εἶναι.

Fragmento 4

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐόν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

Fragmento 5

ξυνόν δέ μοί ἐστιν
ὁππόθεν ἄρξομαι· τόθι γάρ πάλιν ἵξομαι αὖτις.

Fragmento 6

Χρὴ τὸ λέγειν τὸ[3] νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἐστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά γ'[4] ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα·
πρώτης γάρ τ'[5] ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <ἄρξει>[6] ,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν
πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται.
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν· πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

3. τὸ se encuentra en todos los manuscritos de Simplicio. Véase capítulo V (a).

4. γ' (ε) manuscrito D. Véase capítulo VI (b).

5. τ' (ε) manuscritos B, C. Véase capítulo VI (j).

6. < > Conjetura. Todos los manuscritos de Simplicio, la única fuente de este pasaje, presentan una laguna. Acerca de nuestra conjetura, véase cap. VI (g).

Fragmento 7

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ· εἶναι μὴ ἐόντα.
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα·
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

Fragmento 8

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν
οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδὲ τελεστόν·
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἕν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;
οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρών ἐστιν ἢ οὐχί.
οὐδὲ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτε ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη χαλάσασα πέδῃσιν,
ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθής
ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἄν κε γένοιτο;
εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσθαι καὶ ἄπυστος ὄλεθρος·
οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.

τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει·
αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, επεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ᾽ ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής.
ταὐτόν τ᾽ ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ᾽ ἑαυτό τε κεῖται
χοὔτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει.
οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι.
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· [μὴ] ἐὸν δ᾽ ἂν παντὸς ἐδεῖτο.
ταὐτὸν δ᾽ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐφ᾽[7] ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδ᾽ ἦν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε μοῖρ᾽ ἐπέδησεν
οὖλον ἀκίνητόν τ᾽ ἔμμεναι· τῷ πάντ᾽ ὄνομ᾽ ἔσται
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ ουχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.
αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γάρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ.
οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ᾽ ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
τῇ μᾶλλον τῇ δ᾽ ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·
οἷ γὰρ πάντοθεν ἶσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.
ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ᾽ ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·
τῶν μίαν οὐ χρών ἐστιν -ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν-
ἀντία δ᾽ ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ᾽ ἔθεντο
χωρὶς ἀπ᾽ ἀλλήλον, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἤπιον ὄν, μέγ᾽ [ἀραιον] ἐλαφρόν, ἑωυτῷ πάντοσε τωὐτόν,
τῷ δ᾽ ἑτέρῳ μὴ τωὐτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ᾽ αὐτό
τἀντία νύκτ᾽ ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.

7. ἐφ᾽ (= ἐπί) Proclo; ἐν Simplicio. Acerca de nuestra elección, véase cap. V (a).

τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,
ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσση.

Fragmento 9

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασθαι
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

Fragmento 10

εἴση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἠελίοιο
λαμπάδος ἔργ' ἀίδηλα καὶ ὁππόθεν ἐξεγένοντο,
ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης
καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
ἔνθεν [μὲν γὰρ] ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγους(α) ἐπέδησεν ἀνά
πείρατ' ἔχειν ἄστρων.

Fragmento 11

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
ἔσχατος ἠδ' ἄστρων θερμὸν μένος ὡρμήθησαν
γίγνεσθαι.

Fragmento 12

αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιο,
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα·
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ·
πάντα γάρ <ἣ> στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὖτις
ἄρσεν θηλυτέρῳ.

Fragmento 13

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

Fragmento 14

νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς.

Fragmento 15

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἠελίοιο.

Fragmento 16

ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

Fragmento 17

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας.

Fragmento 18

Femina virque simul Veneris cum germina miscent,
venis informans diverso ex sanguine virtus
temperiem servans bene condita corpora fingit.
Nam si virtutes permixto semine pugnent
nec faciant unam permixto in corpore, dirae
nascentem gemino vexabunt semine sexum.

Fragmento 19

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καὶ νῦν ἔασι
καὶ μετέπειτ᾽ ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ᾽ ὄνομ᾽ ἄνθρωποι κατέθεντ᾽ ἐπίσημον ἑκάστῳ.

(B) Traducción

Fragmento 1

1 Las yeguas que me conducen hasta donde llega mi ánimo, me impulsaron, pues, guiándome, me llevaron hacia el camino de la diosa, lleno de signos, la cual, <respecto de todo>[8] conduce <ahí>[9] al hombre que sabe.
4 Ahí fui llevado, pues ahí me condujeron las muy conocedoras yeguas, tirando del carro, mientras las doncellas mostraban el camino.
6 El eje, que echaba chispas en los cubos, producía un silbido (pues estaba presionado a ambos lados por ruedas circulares) cuando las Hijas del Sol, que abandonaban la morada de la noche, se apresuraban a impulsarme hacia la luz, quitándose con las manos los velos de sus cabezas.
11 Ahí se encuentran las puertas de los caminos de la noche y del día, enmarcadas por un dintel y un umbral de piedra. Etéreas, ambas están enmarcadas por grandes hojas, cuyas llaves, que se alternan, pertenecen a Dike, la pródiga en castigos.
15 Las doncellas, calmándola, la persuadieron sagazmente con palabras acariciantes para que de inmediato quitara de las puertas las trabas que las clausuraban. Las hojas, al abrirse, produjeron un gran abismo, haciendo girar unos después de otros los bronceados ejes en los cubos, fijados con clavijas y bulones. Ahí, en medio de ellas, las doncellas dirigieron al carro y a las yeguas directamente por el gran camino.
22 La diosa me recibió amablemente, tomó con su mano mi mano derecha, y, dirigiéndose a mí, pronunció estas palabras:
24 ¡Oh, joven, acompañado por guías inmortales y por las yeguas que te conducen al llegar a mi morada, salud!, pues no es un destino funesto el que te ha empujado a tomar este camino (que, en efecto, se encuentra fuera y separado del sendero de los hombres), sino Themis y Dike. Es necesario, entonces, que te informes de todo; por un lado, del corazón imperturbable de la verdad bien redondeada, y, por el otro, de las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera convicción.
31 Pero, no obstante, también aprenderás esto: cómo hubiese sido necesario que lo que parece existiese realmente, abarcando todo incesantemente.

8. Conjetura. Véase el texto griego.

9. Conjetura. Véase el texto griego.

Fragmento 2

1 Y bien, yo diré –y tú, que escuchas, recibe mi relato– cuáles son los únicos caminos de investigación que hay para pensar:
3 uno, por un lado, <para pensar> que “es”, y que no es posible no ser; es el camino de la persuasión, pues acompaña a la verdad;
5 otro, por otro lado, <para pensar> que “no es”, y que es necesario no ser; te enuncio que este sendero es completamente incognoscible, pues no conocerás lo que no es (pues es imposible) ni lo mencionarás.

Fragmento 3

... pues es lo mismo pensar y ser.

Fragmento 4

Observa cómo lo ausente está firmemente presente para el intelecto; pues no se puede obligar a lo que es a no estar conectado con lo que es, ni dispersándolo completamente respecto del cosmos, ni reuniéndolo.

Fragmento 5

... es común para mí donde comience, pues allí mismo volveré nuevamente.

Fragmento 6

1 Es necesario decir y pensar que siendo, se es; pues es posible ser y la nada no es. Estas cosas te ordeno que proclames;
3 pues <tú comenzarás>[10] por este primer camino de investigación, y luego por aquel forjado por los mortales que nada saben, bicéfalos, pues la carencia de recursos conduce en sus pechos al intelecto errante. Son llevados ciegos y sordos, estupefactos, gente sin capacidad de juicio, que consideran que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo; el camino de todos ellos vuelve al punto de partida.

Fragmento 7

1 Pues que nunca se imponga esto: que haya cosas que no son.
2 Aleja tú el pensamiento de este camino de investigación, y que la inveterada costumbre no te obligue, a lo largo de este camino, a utilizar el ojo que no ve, el oído que resuena, y la lengua. Juzga mediante el razonamiento la prueba polémica que te he enunciado.

10. Conjetura. Véase el texto griego.

Fragmento 8

1 Queda entonces una sola palabra del camino: que "es". Sobre él, hay muchas pruebas de que lo que está siendo es inengendrado e incorruptible, total, único, inconmovible y acabado.

5 Ni fue ni será, sino que es ahora, completamente homogéneo, uno, continuo. ¿Qué génesis le buscarás? ¿Cómo y de dónde habría aumentado? No te permito que digas ni que pienses que <fue> a partir de lo que no está siendo, pues no es decible ni pensable que no sea. ¿Qué necesidad lo habría impulsado a crecer antes o después, comenzando de la nada?

11 Así, es necesario ser absolutamente, o no. La fuerza de la convicción no permitirá que, a partir de lo que no está siendo, pueda nacer otra cosa a su lado, pues ni nacer ni morir le permite Dike, aflojando los lazos, sino que lo retiene. La decisión sobre estas cosas reside en esto: se es, o no se es. Ya se ha decidido, por necesidad, que uno quede como impensable e innombrable (pues no es el camino verdadero) y que el otro exista y sea auténtico.

19 ¿Cómo podría perecer lo que está siendo? ¿De qué forma podría haber nacido? Pues, si nació, no es, ni tampoco si alguna vez será. La génesis se extingue y la destrucción es desconocida. Y tampoco es divisible, pues es completamente homogéneo.

23 No hay algo en mayor grado, lo cual impediría su cohesión, ni algo en menor grado: está totalmente colmado de lo que está siendo. Es totalmente continuo: lo que está siendo toca a lo que está siendo.

26 Inmóvil en los límites de grandes cadenas, está sin comienzo y sin fin, pues la génesis y la destrucción permanecen muy alejadas: las rechazó la convicción verdadera.

29 Permaneciendo idéntico en lo mismo, yace respecto de sí mismo, y, de este modo, permanece firme, pues la poderosa necesidad lo mantiene en las cadenas del límite que lo clausura alrededor, ya que no es lícito que lo que está siendo sea imperfecto. En efecto, no tiene carencia alguna; si la tuviera, carecería de todo.

34 Pensar y aquello por lo cual hay pensamiento, son lo mismo; pues sin lo que está siendo, gracias a lo cual él está enunciado, no encontrarás el pensar; pues no hay ni habrá nada aparte de lo que está siendo, dado que la Moira lo obliga a permanecer total e inmóvil. Por eso son sólo nombres cuanto los hombres han establecido, creyendo que eran cosas verdaderas: nacer y morir, ser y no ser, cambiar de lugar y alterar el color exterior.

42 Pero como hay un límite supremo, es acabado por doquier, semejante a la masa de una esfera bien redondeada, completamente equidis-

tante del centro; pues no es posible que sea ni un tanto más fuerte, ni un tanto más débil, aquí o allá.

46 Pues lo que no está siendo, que le impediría alcanzar la homogeneidad, no existe; y lo que está siendo no es como si tuviera aquí o allá mayor cantidad de lo que es, porque es completamente intacto. Igual por doquier a sí mismo, permanece en forma homogénea en los límites.

50 Acá termino para ti el razonamiento confiable y el pensamiento acerca de la verdad; a partir de acá, aprende las opiniones de los mortales, escuchando el orden engañoso de mis palabras.

53 Ellos establecieron dos puntos de vista para nombrar a las apariencias, a los cuales no unificaron necesariamente –y en esto se han equivocado–: distinguen una forma enfrentada a ella misma y ofrecen de ella pruebas separadas las unas de las otras; por un lado, el fuego etéreo de la llama, suave y muy liviano, completamente idéntico a sí mismo, pero no idéntico al otro; por otro lado, aquello que es en sí su contrario, la noche oscura, forma espesa y pesada.

60 Te expreso todo este orden cósmico probable para impedir que algún punto de vista de los mortales se te pueda imponer.

Fragmento 9

Pero como todo ha sido denominado luz y noche, y aquello que tiene sus propios poderes fue nombrado gracias a éstos o a aquéllos, todo está lleno al mismo tiempo de luz y de noche oscura, igual la una a la otra, pues, aparte de ellas, nada hay.

Fragmento 10

Conocerás la naturaleza etérea y todos los signos que están en el éter, y las obras destructoras de la llama pura del brillante Sol, y de dónde proviene todo esto; y aprenderás las obras de la rotación de la Luna que gira, y su naturaleza, y también conocerás el cielo englobante, de dónde nació, y cómo la necesidad que lo conduce lo aferra para mantener los límites de los astros.

Fragmento 11

... cómo emprendieron su generación la Tierra, el Sol, la Luna, el éter común, la vía láctea, el supremo Olimpo y el quemante poder de los astros.

Fragmento 12

Los (¿anillos?) más estrechos están llenos de fuego puro; los siguientes, de noche; pero entre ellos se escapa una porción de llama. En medio de

esos (¿anillos?) se encuentra la Diosa que todo gobierna. Ella rige completamente el odioso parto y la unión, empujando a la hembra a unirse al macho, y, a su vez y a la inversa, al macho a la hembra.

Fragmento 13
... concibió a Eros, el primerísimo de los dioses.

Fragmento 14
Brillante en la noche, errante alrededor de la Tierra, con luz prestada...

Fragmento 15
... vuelta siempre hacia los rayos del sol...

Fragmento 16
Así como en cada ocasión hay una mezcla de miembros pródigos en movimiento, así el intelecto está presente en los hombres. Pues, para los hombres, tanto en general como en particular, la naturaleza de los miembros es lo mismo que piensa; pues el pensamiento es lo pleno.

Fragmento 17
A la derecha, los jóvenes; a la izquierda, las jóvenes.

Fragmento 18
1 Cuando la mujer y el hombre mezclan simultáneamente las semillas de Venus, la potencia que, en las venas, debe formar cuerpos con sangre diferente, los elabora bien modelados si conserva la proporción;
4 pero si las potencias de semilla mezclada luchan y no se unen en el cuerpo que resulta de ellas, perturban, con su doble semilla, el sexo que va a nacer.

Fragmento 19
1 Así nacieron estas cosas, según la opinión, y así existen ahora. Y luego, una vez desarrolladas, morirán. A cada cosa los hombres le han puesto un nombre distintivo.

Apéndice 2

Nota sobre la transliteración del alfabeto griego

Para la transliteración del alfabeto griego hemos adoptado el modelo siguiente:

α	a	ν	n
β	b	ξ	x
γ	g	ο	o
δ	d	π	p
ε	e	ρ	r
ζ	z	σ ς	s
η	e	τ	t
θ	th	υ	u
ι	i	φ	ph
κ	k	χ	kh
λ	l	ψ	ps
μ	m	ω	o

Espíritu suave: no reproducido.
Espíritu áspero: h (ejemplo: ὕλη = húle).
Acentos: los mismos (ejemplo: é, è, ê)

El tipo de transliteración adoptado permite al lector reconstruir fácilmente el texto griego original. El hecho de subrayar las letras *eta* y *omega* permite agregar el acento o el espíritu (cuando éstos existen) sobre la letra.

Bibliografía

La bibliografía que presentamos a continuación contiene *sólo las obras citadas* en nuestro trabajo. Para una bibliografía que pretendería ser exhaustiva (y que, seguramente, no lo es) remitimos al lector al sitio informático www.parmenides.com, donde progresivamente iremos agregando los títulos que completarán la lista de los 817 trabajos reunidos en la reedición (1997) de nuestro libro *Les deux chemins de Parménide.*

AALTO, P. (1953), *Studien zur Geschichte des Infinitivs im Griechischen*, Helsinki, P. Katara.

ALBERTELLI, P. (1939), *Gli Eleati*, Bari, Laterza.

ALLEN, R.E. (1983), *Plato's Parmenides*, Oxford, Blackwell.

ARRIGHETTI, G. (1983), "L'eredità dell'epica in Parmenide", *Festschrift für Robert Muth zum 65. Geburtstag*, ed. P. Haendel y W. Meid, Insbruck, Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruk.

AUBENQUE, P. (1987), "Syntaxe et sémantique de l'être dans le Poème de Parménide", en P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, vol. II, París, Vrin.

AUSTIN, S. (1986), *Parmenides. Being, Bounds and Logic*, Yale University Press.

BALDWIN, B. (1990), "Parmenides in Byzantium", *Liverpool Classical Monthly*.

BALLEW, L. (1974), "Straight and circular in Parmenides and the *Timaeus*", *Phronesis*, 19.

BARNES, J. (1979), "Parmenides and the Eleatic One", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 61.

BASSON, A.H. (1960-1961), "The Way on Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 61.

BAUMANN, A. (1906), "Formen der Argumentation bei den vorsokratischen Philosophen", disertación, Würzburg.

BEAUFRET, J. (1982), *Parménide, Le Poème*, París, ed. M. Chandeigne.

– y J.J. RINIÉRI (1955), *Le Poème de Parménide*, París, Presses Universitaires de France.

BECKER, Oskar (1964), "Drei Abhandlungen [pero "Bemerkungen" en el índice] zum Lehrgedicht des Parmenides", *Kant-Studien*, 55.

BECKER, Otfrid (1937), "Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken", *Hermes*, Einzelschriften, 4.
BENVENISTE, É. (1966), *Problèmes de linguistique générale*, I, París, Gallimard.
BÉRARD, J. (1957), *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'Antiquité*, París, Presses Universitaires de France, 2ª ed.
BERGK, Th. (1886), "Commentatio de Empedoclis Proemio", *Kleine philologische Schriften*, II, Halle, Buchhandlung des Wiaisenhauses.
BERGSON, H. (1907), *L'évolution créatrice*, 3ª ed., París, Alcan.
BERNABÉ, A. (1988), *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Madrid, Alianza.
BERTI, E. (1996), "Parménide", en J. Brunschwig y G. Lloyd (eds.), *Le savoir grec*, París, Flammarion.
BICKNELL, P.J. (1966), "Dating the Eleatics", en M. Kelly (ed.), *For Service of Classical Studies. Essays in honour of F. Letters*, Melbourne.
– (1968), "A new arrangement of some Parmenidean verses", *Symbolae Osloensis*, 42.
BOARDMAN, J. (1973), *Los griegos en ultramar: comercio y expansión colonial antes de la era clásica*, trad. esp. A. Escohotado, Madrid, Alianza.
BÖHME, R. (1986), *Die verkannte Muse. Dichtersprache und geistige Tradition des Parmenides*, Berna, Francke.
BOLLACK, J. (1990), "La cosmologie parménidienne de Parménide", en R. Brague y J.F. Courtine (eds.), *Herméneutique et Ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*, París, Presses Universitaires de France.
BORMANN, K. (1971), *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburgo, Felix Meinder.
BOWRA, C.M. (1937), "The Proem of Parmenides", *Classical Philology*, 32.
BRAGUE, R. (1987) "La vraisemblance du faux", en P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, París, Vrin, vol. II.
BRANDIS, C.A. (1813), *Commentationum Eleaticarum. Pars prima: Xenophanis, Parmenidis et Melisi doctrina a propriis philosophorum reliquiis exposita*, Altona, J.F. Hameich.
– (1835), *Handbuch der griechisch-römischen Philosophie*, Berlín, G. Reiner.
BRÖCKER, W. (1965), *Die Geschichte der griechischen Philosophie vor Sokrates*, Francfort, Klostermann.
BRUCKER, I. (1742), *Historia Critica Pilosophiæ*, I, Leipzig, B.C. Breitkopf.
BRUGMAN, K. (1913), *Griechische Grammatik*, Munich, C.H. Beck.
BRUMBAUGH, R.S. (1966), reseña de L. Tarán, *International Philosophical Quarterly*, 4.
BURKERT, W. (1961), "Das Proömion des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras", *Phronesis*, 14.
BURNET, J. (1930), *Early Greek Philosophy*, 4ª ed., Londres, A. & C. Black.
BURONI, G. (1878), "Dell'essere e del cognoscere. Studii su Parmenide, Platone e Rosmini", *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, serie II *(Scienze morali, Storichee filologiche)*, 29.
BUXTON, R.G.A. (1982), *Persuasion in Greek Tragedy. A Study of Peitho*, Cambridge University Press.

CALOGERO, G. (1932), *Studi sull'Eleatismo*, Florencia, La Nuova Italia.
– (1936),"Parmenide e la genesi della logica classica", *Annali della Reale Scuola Normale Superiore di Pisa*, Classe di Lettere, Storia e Filosofia, serie II, 5.
CAPIZZI, A. (1975a), *La Porta di Parmenide*, Bari, Laterza.
– (1975b), *Introduzzione a Parmenide*, Bari, Laterza.
CASERTANO, G. (1978), *Parmenide. Il metodo, la scienza, l'esperienza*, Nápoles, Guida.
CASSIN, B. (1980), *Si Parménide*, Lille, Presses Universitaires de Lille.
– (1987), "Le chant des syrènes dans le Poème de Parménide (Quelques remarques sur le fr. VIII, 26-33)", en P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, París, Vrin, vol. II.
– (1995), *L'Effet Sophistique*, París, Gallimard.
– (1999), *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant*, París, Seuil.
– y M. NARCY (1987), "Parménide sophiste", en P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, París, Vrin, vol. II.
CERRI, G. (1993), "Elea, Senofane e Leucothea", en A.C. Casio y P. Poccetti (eds.), *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
– (1997), "Il v. 1.3 di Parménide: la ricognizione dell'esperienza", en *Mousa. Scritti in onore di Giuseppe Morelli*, Bolonia, Patron.
– (1999), *Parmenide di Elea. Poema sulla Natura*, Milán, Rizzoli.
CHALMERS, W.R. (1960), "Parmenides and the belief of mortals", *Phronesis*, 5.
CHANTRAINE, P. (1963), *Grammaire homérique, II: Syntaxe*, París, Klincksiek.
– (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, Klincksiek.
CHIEREGHIN, F. (1976), *Implicazioni etiche della storiografia filosofica di Platone*, Padua, Lovaina.
CIACERI, E. (1927), *Storia della Magna Grecia*, Milán, Albrighi, Segati & Co.
COLLOBERT, C. (1993), *L'être de Parménide ou le refus du temps*, París, Kimé.
COLOMBO, A. (1972), *Il primato del nulla e le origini della metafisica*, Milán, Publicazioni della Università Cattolica Sacro Cuòre.
CONCHE, M. (1996), *Parménide. Le Poème: Fragments*, París, Presses Universitaires de France.
CONSTANTINEAU, P. (1987), "La question de la vérité chez Parménide", *Phoenix*, 41, Toronto.
CORBATO, C. (1952), "Studi Senofanei", *Annali Triestini*, XXII.
CORDERO, N.L. (1971), "L'être et le non être dans la philosophie de Parménide" (tesis doctoral), Université de París IV, Sorbonne, diciembre.
– (1975), "Acerca de tres pasajes del Poema de Parménides", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1.
– (1977), "Analyse de l'édition Aldine du Commentaire de Simplicius à la *Physique* d'Aristote", *Hermes*, 105.
– (1979), "Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7", *Phronesis*, 24.
– (1982a), "La version de Joseph Scaliger du Poème de Parménide", *Hermes*, 110.

– (1982b), "Le vers 1.3 de Parménide: la Déesse conduit à l'égard de tout", *La Revue Philosophique*, 107, 2.
– (1984), "Les sources vénitiennes de l'édition Aldine du Livre I du Commentaire de Simplicius de la *Physique* d'Aristote", *Scriptorium*, 38, 2.
– (1987a), "Simplicius et l' «école» éléate", en I. Hadot (ed.), *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlín-Nueva York.
– (1987b), "L'histoire du texte de Parménide", en P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, París, Vrin, vol. II.
– (1990), "La Déesse de Parménide, maîtresse de philosophie", en J.F. Mattéi (ed.), *La naissance de la raison en Grèce*, París, Presses Universitaires de France, París.
– (1991), "L'invention de l'école éléatique (Platon, *Sophiste* 242d)", en P. Aubenque (ed.), *Études sur le* Sophiste *de Platon*, Nápoles, Bibliopolis.
– (1993), trad. PLATÓN, *Sofista, Diálogos*, vol. V, Madrid, 1988, y PLATÓN, *Le Sophiste*, París, GF-Flammarion.
– (1994), "Parménide: la «rhétorique» de la Déesse", *La rhétorique grecque. Actes du Colloque A. Navarre*, Niza, Université de Nice Sophie-Antipolis.
– (1997), *Les deux chemins de Parménide*, París-Bruselas, Vrin-Ousia, 1894; 2ª ed. aumentada y corregida.
– (2000), "Parménide platonisé", *Revue de Philosophie Ancienne*, 18, 1, 2000.
– (2004), "La pensée s'exprime «grâce» à l'être", *La Revue Philosophique*, 1.
CORNFORD, F.M. (1933), "Parmenides Two Ways", *Classical Quarterly*, 27.
– (1935), *Plato's Theory of Knowledge*, Londres-Nueva York, Paul-Harcourt.
– (1939), "Parmenides' Way of Truth", en *Plato and Parmenides*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
COSGROVE, M.R. (1974), "The *koûros* motif in Parmenides", *Phronesis*, 19.
COULOUBARITSIS, L. (1987), "Les multiples chemins de Parménide", en P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, París, Vrin, vol. II.
– (1990), *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruselas, Ousia, 2ª ed.
COXON, A.H. (1934), "The philosophy of Parmenides", *Classical Quarterly*, 28.
– (1968), "The text of Parmenides fr. 1.3", *Classical Quarterly*, 18.
– (1986), *The Fragments of Parmenides*, Assen.
CURD, P. (1992), "Deception and belief in Parmenides' *Doxa*", *Apeiron*, 25.
CURTIUS, G. (1858-1862), *Grundzüge der griechischen Etymologie*, Leipzig, B.G. Teubner. CF.
DAS, A.C. (1942), *Negative fact, negation and truth*, University of Calcuta.
DE CECCO, D. (1993), "Parmenide 28 B 6,8-9 DK", *Esercizi Filosofici*, 1, Trieste.
DEHON, P.J. (1988), "Les recommendations de la déesse. Parménide, fr. 1.28-32", *Revue de Philosophie Ancienne*, 6, 2.
DEICHGRÄBER, R. (1959), *Parmenides'Auffahrt zur Göttin des Rechts*, Wiesbadenm Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz.
DENNISTON, J.D. (1934), *The Greek Particles*, Oxford, Clarendon Press.
DESTRÉE, P. (2000), La communauté de l'être (Parménide, fr. B 5)", *Revue de Philosophie Ancienne*, 1.
DETIENNE, M. (1967), *Les maîtres de vérité dans la Grèece archaïque*, París, Maspero.

– (1981), *L'invention de la mythologie*, París, Gallimard.
DE VOGEL, C. (1953), "Platon a-t-il ou n'a-t-il pas introduit le mouvement dans son monde intelligible?", *Actes du XIe Congrès International de Philosophie*, XII, Bruselas.
Dictionnaire des philosophes antiques (1989), I, ed. R. Goulet, París, CNRS.
DIELS, H. (1876), "Chronologische Untersuchungen über Apollodors Chronik", *Rheinisches Museum*, 31.
– (1895), "Preface", a *Simplicii in Aristotelis Physicorum [...] Commentaria*, Berlín, G. Reimer.
– (1897), *Parmenides Lehrgedicht*, Berlín, G. Reimer (2ª ed., revisada por W. Burkert y con complementos bibliográficos de D. De Cecco, Akademia Verlag, Sankt Augustin, 2003).
– y W. KRANZ (1903), *Fragmente der Vorsokratiker*, I Zurich-Berlín, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1956.
DIXSAUT, M. (1987), "Platon et le *lógos* de Parmenide", en P. Aubenque (ed.), *Études sur Parmenide*, París, Vrin, vol. II.
DORION, L.A. (1997), trad. francesa de Platón, *Eutifrón*, París, GF-Flammarion.
DUMONT, J.P. *et al.* (1988), *Les Présocratiques*, Gallimard, París (trad. retomada en un compendio de esa obra: *Les écoles Présocratiques*, 1991).
EBELING, H. (1885), *Lexicon Homericum*, Leipzig, B.G. Teubner.
EBERT, T. (1989), "Wo beginnt der Weg der Doxa?", *Phronesis*, 34.
EGGERS LAN, C. (1978), *Los filósofos presocráticos*, I, Madrid, Gredos.
ESTIENNE, H. (1573), *Poiesis Philosophica*, Ginebra.
FALCÓN MARTÍNEZ, C., E. FERNÁNDEZ-GALIANO y R. LÓPEZ MELERO (1980), *Diccionario de mitología clásica*, Madrid, Alianza.
FALUS, R. (1960), "Parmenides-Interpretationen", *Acta Antiqua Academia Scientiarum Hungaricæ*, 8.
FINKELBERG, A. (1988), "Parmenides' foundation of the Way of Truth", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6.
– (1999), "Being, truth and opinion in Parmenides", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 81.
FINLEY, M.I. (1963), *The Ancient Greeks*, Londres, Viking Press.
FLOYD, E.D. (1992), "Why Parmenides wrote in verse?", *Ancient Philosophy*, 12.
FRONTEROTTA, F. (1994), "Essere, tempo e pensiero: Parmenide et l' «origine dell'ontologia»", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Classe di Lettere e Filosofia, Serie II, vol. 24.
FRÄNKEL, H. (1951), *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Nueva York, American Philological Association.
– (1955), "Parmenidesstudien" [1930], reed. en *Wege und Formen des frühgriechischen Denkens*, Munich, Beck.
FRITZ, K. Von (1945), "*Noûs, noeîn* and Its Derivatives in Presocratic Philosophy [excluding Anaxagoras], I, From the beginnigs to Parmenides", *Classical Philology*, 40.
FÜLLEBORN, G.G. (1795), *Parmenídou toû Eleátou leípsana. Fragmente des Parmenides*, Zullichau.

FURLEY, D. (1989), "Truth as what survives the *élenchos*" [1987], *Cosmic Problems*, Cambridge University Press.
FURTH, M. (1968), "Elements of eleatic Ontology", *Journal of the History of Philosophy*, 6.
GALLOP, D.A. (1984), *Parmenides. Fragments*, Toronto, Phoenix.
GARCÍA CALVO, A. (1981), *Lecturas presocráticas*, Madrid, Lucina.
GERMANI, G. (1986), "Per un'interpretazione delle vie parmenidee", *Annali del Dipartimento di Filosofia*, Università di Firenze, II.
– (1988), "*Alḗtheie* in Parmenide", *La Parola del Passato*, 43.
GIANNANTONI, G. (1988), "Le due «vie» di Parmenide", *La Parola del Passato*, 43.
GIGANTE, M. (1964), "Velina gens", *La Parola del Passato*, 19.
GIGON, O. (1980), *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid, Gredos.
GÓMEZ-LOBO, A. (1977), "Parménides. Las puertas de la noche y del día", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 3.
– (1985), *Parménides*, Buenos Aires, Charcas (2ª ed., Santiago de Chile, Universitaria, 2000).
GOMPERZ, H. (1924), "Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen", *Imago*, 10.
GOULET, R. (ed.) (1989), *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, París, CNRS.
GUAZZONI FOÀ, V. (1961), *Attualità dell'ontologia eleatica*, Turín, Società Editrice Internazionale.
– (1979), *Il problema delle "vie di ricerca" in Parmenide*, Bérgamo, Arti Grafiche Mariani & Monti.
GÜNTHER, H.C. (1997), "Der Satz des Parmenides von der Identität von Denken und Sein", *Studi Italiani di Filologia Classica*, 15, 2.
– (1998), *Aletheia und Doxa, Das Proömium des Gedichts des Parmenides*, Berlín, Dunker & Humbolt.
GUTHRIE, W.K.C. (1965), *A history of greek philosophy*, Cambridge University Press, vol. II, 1965.
HADOT, I. (1987), "La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes", en I. Hadot (ed.), *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter.
– (1995), *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, París, Gallimard (trad. esp., *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998).
HEGEL, G.F. (1929), *Wissenschaft der Logik*, 3ª ed., Leipzig, Felix Meiner.
HEIDEGGER, M. (1929), *Was ist Metaphysik?*, Bonn, Cohen.
– (1960), *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer, 9ª ed.
– (1976), *Einführung in die Metaphysik*, 4ª ed., Francfort, Max Niemayer.
– (1982), *Parmenides, Gesamtausgabe*, II: *Abteilung, Vorlesungen 1923-1944*, Francfort, Klostermann, vol. 54.
HEITSCH, E. (1970), *Gegenwart und Evidenz bei Parmenides. Aus der Problemgeschichte der Aequivokation*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
– (1971), "Sein und Gegenwart im frühgriechischen Denken", *Gymnasium*, 18.
– (1974), *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*, Munich, Tusculum.
– (1979), *Parmenides und die Anfänge der Erkenntniskritik und Logik*, Donauworth, Auer.

HOBBES, Th. (1655), *Elementorum philosophiae*, II, Londres, A. Crook.
HÖFFDING, H. (1901), "La base psychologique des jugements logiques", *La Revue Philosophique*, 26.
HOFFMAN, E. (1925), *Die Sprache und die archaische Logik*, Tubinga, 1925.
HÖLSCHER, U. (1956), "Grammatisches zu Parmenides", *Hermes*, 84.
– (1968), *Anfängliche Fragen*, Gotinga, Vandenhoek & Ruprecht.
– (1969), *Parmenides. Vom Wesen des Seienden*, Francfort del Meno, Suhrkamp Verlag.
HUXLEY, G.L. (1966), *The Early Ionians*, Nueva York, Farber.
IMBRAGUGLIA, C. (1979), *Teoria e mito in Parmenide*, Génova, Centro Editoriale di Cultura.
JACOBY, F. (1902), *Apollodoros Chronik, Eine Sammlung der Fragmente*, Berlín, Wieddmann.
JAEGER, W. (1947), *The Theology of Early Greek Philosophers* [1936], trad. inglesa, Oxford.
JANTZEN, J. (1976), *Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit* (*Zetemata*, 63), Munich, C.H. Beck.
KAHL-FURTHMANN, G. (1968), *Das Problem des Nichts*, Meisenheim-Glan, 2ª ed., H. Haim.
KAHN, Ch.H. (1968-1969), "The thesis of Parmenides", *Review of Metaphysics*, 22.
– (1968), reseña L. Tarán, *Gnomon*, 20.
– (1973), *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht-Boston, D. Reidel Publishing Company.
– (1978), *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press.
– (1988), "Being in Parmenides and Plato", *La Parola del Passato*, 43.
KARSTEN, S. (1835), *Philosophorum græcorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerun operum reliquiae*, vol. I, parte 2: Parmenidis, Amsterdam, J. Müller & Soc.
KENT-SPRAGUE, R. (1955), "Parmenides. A suggested rearrangement of fragments in the Way of Truth", *Classical Philology*, 50.
KERN, O. (1890), "Zu Parmenides", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 3.
KETCHUM, R.J. (1990), "Parmenides on What There Is", *Canadian Journal of Philosophy*, 20.
KIRK, G.S. (1954), *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge.
– J.E. RAVEN y M. SCHOFIELD (1983), *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, 2ª ed.
KLIBANSKY, R. y L. LABOWSKY (1953), *Plato Latinus*, vol. III: *Parmenides nec non Procli Commentarium in Parmenides*, Londres-Leyden, In Ædibus Instituti Warburgiane-Brill.
KLOWSKI, J. (1969a), "Die Konstitution der Begriffe Sein und Nichts durch Parmenides", *Kant-Studien*, 60.
– (1969b), reseña de G.E.R. Lloyd, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51.
– (1977), "Parmenides. Grundlegung seiner Seinslehre (B 2-7)", *Rheinisches Museum*, 120.
KRANZ, W. (1916), "Über Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes", *Sitzungsberichte der Königl.-Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 47.

– (1934), "Vorsokratisches", *Hermes*, 69.
– (1959), *Vorsokratische Denker*, 3ª ed., Berlín.
KRUG, W.T. (1806), *System der theoretischen Philosophie*, vol. I: *Denklehre oder Logik*, Königsberg, Goebbels und Unser.
KÜHNER, R. (1870), *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, II, Hannover, Hansche Buchhandlung, 2ª ed.
LAFRANCE, Y. (1981), *La théorie platonicienne de la Doxa*, París-Montreal, Bellarmin-Les Belles Lettres.
– (1999), "Le sujet du Poème de Parménide: l'être ou l'univers?", *Elenchos*, 20, 2.
LAMI, A. (1991), *I Presocratici*, Milán, Rizzoli.
LEPORE, E. (1970), "Strutture della colonizzazione focea in Occidente", *La Parola del Passato*, 25.
Les Présocratiques (1988), trad. J.P. Dumont *et al.*, París, Gallimard (trad. retomada en un compendio: *Les écoles Présocratiques*, Folio, 1991).
LESHER, J.H. (1994), "The signifiance of *katà pánt'á<s>tẹ* in Parmenides Fr. 1.3", *Ancient Philosophy*, 14.
LESZL, W. (1988), "Approcio epistemologico all'ontologia parmenidea", *La Parola del Passato*, 43.
– (1994), *Parmenide e l'Eleatismo*, Dispensa per il corso di Storia della Filosofia Antica, Università degli Studi di Pisa, Dipartimento di Filosofia, mayo.
LEVI, A. (1927), "Sulla dottrina di Parmenide e sulla teoria della *doxa*", *Athenaeum*, 5.
LLOYD, G.E.R. (1966), *Polarity and analogy*, Cambridge University Press.
LOENEN, J.H.M.M. (1959), *Parmenides, Melissus, Gorgias. A reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Assen, Van Gorcum.
LOEW, E. (1917), "Ein Beitrag zum heraklitisch-parmenideischen Erkenntnisproblem", *Archiv fûr Geschichte der Philosophie*, 31.
– (1929), "Das Lehrgedicht des Parmenides. Gliederung und Gedankengang", *Rheinisches Museum*, 78.
– (1935), "Das Verhältnis von Logik und Leben bei Parmenides", *Wiener Studien*, 54.
LONG, A.A. (1963), "The principles of Parmenides' cosmogony", *Phronesis*, 8.
– (1966), reseña de L. Tarán, *Journal of the Hellenic Studies*, 86.
MABBOT, J.D. (1929), en *Knowledge, Experience and Realism*, ed. The Aristotelian Society, vol. sup. 9.
MANCHESTER, P.B. (1979), "Parmenides and the need of eternity", *The Monist*, 62.
MANSFELD, J. (1964), *Die Offenbarung des Parmenides und die meschliche Welt*, Assen, Van Gorcum.
– (1967), reseña de L. Tarán, *Mnemosyne*, 20.
– (1996), "Aristote et la structure du *De sensibus* de Théophraste", *Phronesis*, 41.
– (1999), "Parménide et Héraclite avaient-ils une théorie de la perception?", *Phronesis*, 44.
MARCOVICH, M. (1978), *Eraclito. Frammenti*, Florencia, La Nuova Italia.
MARSONER, A. (1976-1978), "La struttura del Proemio di Parmenide", *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici*, 5.
MARTINEAU, M. (1986), "Le «coeur» de l'Alétheia", *Revue de Philosophie Ancienne*, 4.

MARTINELLI, F. (1987), "Fra Omero e Pindaro: Parmenide poeta", en A. Capizzi y G. Casertano, *Forme del sapere nei Presocratici*, Roma, Ateneo.
MEIJER, P.A. (1969), "Das methodoligische im 5. Fragment des Parmenides", *Classica at Medievalia*, 30.
– (1997), *Parmenides beyond the Gates. The Divine Revelation on Being, Thinking and the doxa*, Amsterdam, J.C. Gieben.
MERLAN, Ph. (1966), "Neues Licht auf Parmenides", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48.
MISCH, G. (1926), *Der Weg in die Philosophie*, Berlín-Leipzig.
MOERBEKE, G. de (1985), trad. de Proclus, *Commentaire sur le* Parménide *de Platon*, ed. de C. Steel, Lovaina.
MONDOLFO, R. (1964), "Discusioni su un testo parmenideo (fr. 8.5-6)", *Rivista critica di Storia della Filosofia*, 19.
MONTANER, A. (1976-1978), "La struttura del Proemio di Parmenide", *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, V.
MONTERO MOLINER, F. (1960), *Parménides*, Madrid, Gredos.
MOOKERJEE, S. (1935), *The Buddhist Philosophy of Universal Flux*, University of Calcuta.
MORAVCSIK, J.M.E. (1962), "Being and meaning in the *Sophist*", *Acta Philosophica Fennica*, 14.
MOREL, J.P. (1966), "Les Phocéens en Occident: certitudes et hypothèses", *La Parola del Passato*, 21.
– (1970), "Sondages sur l'acropole de Vélia (Contribution aux premiers temps de la cité)", *La Parola del Passato*, 25.
MOROT-SIR, E. (1947), *La pensée négative*, París, Aubier.
MOSSÉ, C. (1984), *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*, París, Seuil.
MOURELATOS, A.P.D. (1965), "*Phrázo̱* and its derivatives in Parmenides", *Classical Philology*, 60.
– (1970), *The Route of Parmenides*, Yale University Press.
– (1973), "Heraclitus, Parmenides and the Naive Metaphysics of Things", *Exegesis and argument*. Studies in greek Philosophy presented to G. Vlastos, ed. E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos y R.M. Rorty (= *Phronesis*, supp. I), Assen.
– (1979), "Some alternatives in interpreting Parmenides", *The Monist*, 62.
MULLACH, F.G.A. (1845), *De Melisso, Xenophane et Gorgia disputationes, cum Eleaticorum Philosophorum fragmentis*, Berlín.
– (1860), *Fragmenta Philosophorum Græcorum*, París, Didot.
MÜLLER, M. (1968), *Nouvelles leçons sur la science du langage*, París.
MUTSCHMANN, H. (1909), "Die Überlieferung der Schriften des Sextus Empiricus", *Rheinisches Museum*, 69.
NAPOLI, M. (1966), "La ricerca archeologica di Velia", *La Parola del Passato*, 21.
– (1978), *Civilità della Magna Grecia*, Roma, Eurodes.
NEHAMAS, A. (1981), "On Parmenides three ways on inquiry", *Deucalion*, 33-34.
NUTTON, V. (1970), "The medical school of Velia", *La Parola del Passato*, 25.
O'BRIEN, D. (1980), "Temps et intemporalité chez Parménide", *Les Études Philosophiques*, 3.
– (1987), *Études sur Parménide*, París, Vrin, vol. I.

OGUSE, G. (1965), "À propos de la syntaxe de *peíthǫ* et de *pisteúǫ*", *Revue des Études Grecques*, 76.
OWEN, G.E.L. (1960), "Eleatic questions", *Classical Quarterly*, 10.
PALMER, J.H. (1999), *Plato's reception of Parmenides*, Oxford University Press.
PASQUINELLI, A. (1958), *I Presocratici*, Turín.
PATIN, A. (1899), "Parmenides im Kampfe gegen Heraklit", *Jahrbuch für klassische Philologie*, Supplementband 25.
PELLIKAAN-ENGEL, M.E. (1974), *Hesiod and Parmenides. A new view on their cosmologies and on Parmenides'Proem*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert.
PEYRON, A. (1810), *Empedoclis et Parmenidis fragmenta ex codice Taurinensis Bibliothecæ restituta et illustrata*, Leipzig, I.A.G. Weigel.
PFEIFFER, R. (1960), "Gottheit und Individuum", *Ausgewählte Schriften*, Munich, Beck.
PHILLIPS, E.D. (1955), "Parmenides on thought and being", *Philosophical Review*, 64.
PIERI, A. (1977), "Parmenide e la lingua della tradizione epica greca", *Studi Italiani di Filologia Classica*, 49.
POPPER, K. (1998), *The World of Parmenides*, Londres-Nueva York (trad. esp. *El mundo de Parménides*, Barcelona, Paidós, 1999).
Proclus' Commentary on Plato's Parmenides (1987), ed. G.R. Morrow y J.M. Dillon, introd. J.M. Dillon, Princeton.
PUGLIESE CARRATELLI, G. (1963), *"Phǫlarkhós"*, *La Parola del Passato*, 18.
– (1965), *"Parmenídes phusikós"*, *La Parola del Passato*, 20.
– (1970a), "Nascita di Velia", *La Parola del Passato*, 25.
– (1970b), "Ancora su *phǫlarkhós*", *La Parola del Passato*, 25.
RALFS, G. (1964), "Der Satz von Widerspruch bei Parmenides", en H. Glockner (ed.), *Lebensformen des Geistes*, *Kant-Studien*, Ergänzungsheft, 86.
RANULF, S. (1924), *Der eleatische Satz vom Widerspruch*, Copenhague.
RAVEN, J.E. (1948), *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge University Press.
REALE, G. (1967), en E. Zeller y R. Mondolfo, *La Filosofia dei Greci*, I, 3, a cura di G. Reale, Florencia.
– (1970), *Melisso. Testimonianze e frammenti*, Florencia.
– (1991), trad. *Parmenide, Poema sulla natura*, Milán, Rusconi.
REDARD, G. (1953), *Recherches sur khrę̂, khresthai*, París, H. Champion.
REGVALD, R. (1986), "Parménide: le trajet de la non-coïncidence", *La Revue Philosophique*, 176.
REICH, K. (1954), "Parmenides und die Pithagoreer", *Hermes*, 82.
REINHARDT, K. (1916), *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Francfort, Vittorio Klosterman.
RIAUX, F.M. (1844), *Essai sur Parménide d'Élee*, París, Librairie de Joubert.
RIEZLER, K. (1934), *Parmenides*, Francfort, Klostermann.
RIJK, L.M. de (1983), "Did Parmenides reject the sensible world?", en L.P. Gerson (ed.), *Graceful Reason*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies.
ROBIN, L. (1963), *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, París, La Renaissance du Livre, 3ª ed.
ROBINSON, T.M. (1975), "Parmenides on the ascertainment of real", *Canadian Journal of Philosophy*, 4.

– (1979), "Parmenides on the real in its totality", *The Monist*, 62.
RUGGIU, L. (1975), *Parmenide*, Venecia, Marsilio.
RÜSTOW, A. (1913), "Über Parmenides", *Verhandl. d. 52. Vers. deutsch. Philol. u. Schulm. zu Marburg*.
RYLE, G. (1929), en *Knowledge, Experience and Realism*, ed. The Aristotelian Society, vol. sup. 9.
SARTRE, J.-P. (1943), *L'Être et el Néant*, París, Gallimard.
SCHWABL, H. (1953), H. "Sein und Doxa bei Parmenides", *Wiener Studien*, 66 (reed. en H.-G. Gadamer, ed., *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt, 1968).
– (1963), "Hesiod und Parmenides", *Rheinisches Museum*, 106.
SCHWYZER, E. (1950), *Griechische Grammatik*, II, Munich, C.H. Beck.
SELIGMAN, P. (1978), *Being and not Being. An introduction to Plato's Sophist*, La Haya, Martinus Nijhoff.
SIDER, D. (1985), "Textual notes on Parmenides'Poem", *Hermes*, 113.
SIGWART, C. (1924), *Logik*, 5ª ed., Tubinga, Mohr.
SNELL, B. (1928), "Aischylos und das Handeln in Drama", *Philologus*, supl. 20, I.
SOLMSEN, F. (1971), "The tradition about Zeno el Elea re-examined", *Phronesis*, 16.
SOLOVINE, M. (1928), *Démocrite*, París, Alcan.
SOMIGLIANA, A. (1975), "I versi 4 ss. del fr. B 6 di Parmenide e la supposta polemica antieraclitea", *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 67.
SOMVILLE, P. (1976), *Parménide d'Élée. Son temps et le nôtre*, París, Vrin.
STAHL, J.M. (1907), *Kritisch-historische Syntax des griechischen Verbums der klassischen Zeit*, Heidelberg, C. Winter.
STEIN, H. (1864-1867), "Die Fragmente des Parmenides *perí physeos*", *Symbola Philologorum Bonnensium in Honorem F. Ritschelii*, Leipzig.
STEVENS, A. (1990), *Postérite de l'être. Simplicius interprète de Parmenide*, Ousia, Bruselas.
TARÁN, L. (1959), "El significado de *noeîn* en Parménides", *Anales de Filología Clásica*, 7.
– (1965), *Parmenides*, Princeton.
– (1979), "Perpetual duration and temporal eternity in Parmenides and Plato", *The Monist*, 62.
TARDIEU, M. (1987), "Les calendriers à usage à Harrân d'après les sources arabes et le Commentaire de Simplicius à la *Physique* d'Aristote", en I. Hadot (ed.), *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter.
THIEDE, J. (1883), "Über die Negation, den Wiederspruch und den Gegensatz", disertación, Berlín.
TRABATTONI, F. (1985), *Parmenide. I frammenti*, Milán.
TRENDELENBURG, F.A. (1870), *Logische Untersuchungen*, vol. I, 3ª ed., Leipzig, S. Hirzel.
TUGWELL, S. (1964), "The way of truth", *Classical Quarterly*, 14.
TZAVARAS, G. (1980), *Tò Poíe̲ma toû Parmeníde̲*, Atenas, Domos.
ÜBERWEG, F. (1953), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, 12ª ed., Basilea, Scwabe.

UNTERSTEINER, M. (1958), *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Florencia.
– (1967), *I sofisti*, 2ª ed., Milán, Lampugnani Nigri.
– (1980), *Problemi di Filologia Filosofica*, ed. L. Sichirollo, M. Venturi Ferriolo, Milán, Cisalpino-Goliardica.
– (1993), *Les Sophistes*, trad. fr., París, Vrin.
VALLET, G. y F. VILLARD (1966), "Les Phocéens en Méditerranée Occidentale à l'époque archaïque et la fondation de Hyélè", *La Parola del Passato*, 21.
VERDENIUS, W.J. (1942), *Parmenides. Some comments on his Poem*, Groeningen, Hakkert.
– (1962), "Parmenides B 2.3", *Mnemosyne*, 15.
– (1967), "Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides", *Phronesis*, 12.
VERNANT, J.-P. (1974), *Mythe et société en Grèce ancienne*, reed, París, Maspero.
VITALI, R. (1977), *Parmenide di Elea: Perì Phúseǫs*, Faenza, Lega.
VLASTOS, G. (1946), "Parmenides' Theory of Knowledge", *Transactions and Proceedings of the Amer. Philol. Assoc.*, 77.
– (1947), "Equality and justice in early greek cosmologies", *Classical Philology*, 42.
VUIA, O. (1961), *Remontée aux sources de la pensée occidentale: Héraclite, Parménide, Anaxagore*, París, Centre Roumain de Recherches.
WACKERNAGEL, J. (1897), *Vermischte Beiträge zur griechischen Sprachkunde*, Basilea.
WAHL, J. (1956), *La fin de l'ontologie*, París, Société de l'Enseignement Supérieur.
WIERSMA, W. (1967), "Notes on greek Philosophy (Parm.1.17, 2.4, 8.61)", *Mnemosyne*, 20.
WIESNER, J. (1970), "Die Negation der Entstehung des Seienden. Studien zu Parmenides B 8.5-21", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 52.
– (1987), "Überlegungen zu Parmenides, fr. VIII, 34", en P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, París, Vrin, vol. II.
– (1996), *Parmenides. Der Beginn der Aletheia*, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter.
WILAMOWITZ, U. von (1899), "Lesefrüchte", *Hermes*, 34.
WITTGENSTEIN, L. (1989), *Tractatus logico-philosophicus*, Francfort, Suhrkamp.
WOODBURY, L. (1958), "Parmenides on names", *Harvard Studies in Classical Philology*, 63.
– (1961), "Apollodorus, Xenophanes and the foundation of Massilia", *The Phoenix*, 15.
WYATT, W.F. (1992), "The root of Parmenides", *Harvard Studies in Classical Philology*, 94.
ZELLER, E. (1982), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, G.R. Reisland.
ZUCCHI, H. (1956), *Estudios de filosofía antigua y moderna*, Tucumán (capítulo "El problema de la Nada en Parménides").

Índice de autores antiguos citados

Índice de autores modernos citados

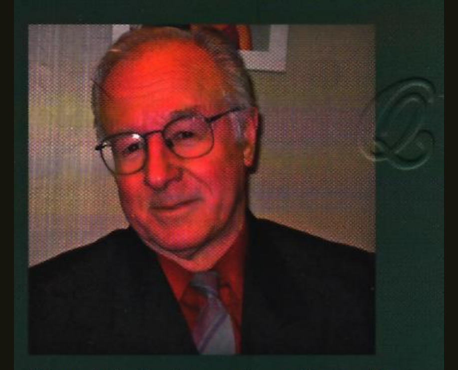
NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca

sin egoismo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 2797



Néstor Luis Cordero nació en Buenos Aires (Argentina) en diciembre de 1937. Obtuvo su título de profesor de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires) en 1964. Especializado en la filosofía de los pensadores llamados "presocráticos", ocupa cargos docentes en la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua hasta que una beca externa de la Universidad de Buenos Aires le permite realizar investigaciones en Europa entre 1969 y 1972, bajo la dirección del profesor Pierre-Maxime Schuhl. Resultado de este trabajo es su tesis de doctorado, presentada en enero de 1972 en la Universidad de París IV (Sorbonne). De regreso a la Argentina vuelve a doctorarse, esta vez en la Universidad de Buenos Aires en 1974, con un estudio sobre la filosofía de Parménides, ingresa como investigador en el CONICET y es designado profesor titular de su materia. La necesidad de profundizar sus trabajos sobre las fuentes manuscritas de los textos presocráticos lo conduce nuevamente a Europa en 1979 y desde esa fecha reside definitivamente en Francia.

Después de ocupar durante algunos años cargos como profesor asociado en la École Pratique des Hautes Études (Ve section) y en la École Normale Supérieure de Fontenay, obtiene el puesto de Maître de Conférences en la Universidad de Rennes I en 1985. Un nuevo doctorado (Habilitation a Diriger des Recherches), presentado en 1991 con el título "L'héritage parménidien dans *Sophiste* de Platon", le permite acceder al cargo de profesor de esa universidad. Desde 1994 tiene a su cargo, como profesor invitado, un curso semestral en la Université Inter-Âges de Paris IV (Sorbonne). Aparte de sus actividades docentes en Francia, dicta periódicamente seminarios en el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Nápoles, Italia) y una vez al año es responsable de seminarios de doctorado en su especialidad en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Más de cuarenta artículos (la mayor parte en francés, pero también en español y en italiano) recogen los resultados obtenidos en sus investigaciones. Ante la certeza de que la lectura de un texto filosófico antiguo, especialmente presocrático, supone una consulta previa directa de sus fuentes manuscritas, gran parte de los trabajos de Cordero se ocupa de cuestiones de filología y de codicología, así como de problemas relacionados con la sistematización platónica de la filosofía precedente. Una primera versión de su interpretación de la filosofía de Parménides fue publicada en 1984 con el título de *Les deux chemins de Parménide* (París-Bruselas, Vrin-Ousia, 2ª ed., aumentada y corregida, 1997)

En 1993 GF-Flammarion publicó su traducción del *Sofista* de Platón (cuya primera versión fue editada por Gredos, Madrid, 1988). Este trabajo, que se basa en una lectura directa de los manuscritos originales, consta de introducción y notas. Además, publicó un volumen de homenaje a Pierre Aubenque con el título *Ontologie et dialogue* (París, Vrin, 2000).

Al margen de sus estudios sobre filosofía griega, es un estudioso del lunfardo porteño y el tango, y, en este campo, es miembro correspondiente en Francia de la Academia Porteña del Lunfardo y de la Academia Nacional del Tango.

Néstor Luis Cordero | Siendo, se es *La tesis de Parménides*

A comienzos del siglo VI antes de Cristo, en algunas ciudades griegas de Jonia, ciertos "técnicos" (astrónomos, matemáticos, médicos) comenzaron a observar sus objetos de estudio desde una perspectiva diferente, que paulatinamente se llamó "filosofía". Astros, números, pacientes, que eran lo que eran, fueron considerados "entes" (o sea, "cosas" que son) y los "técnicos" mencionados empezaron a preguntarse qué había en ellos que los hacía "ser". Y las respuestas fueron múltiples: elementos primordiales, átomos, equilibro de fuerzas, etc. Un siglo después de estos primeros pasos de la filosofía, un ciudadano de Elea, Parménides, decidió privilegiar una experiencia "previa": antes de cuestionar el fundamento de los "entes" debe admitirse que hay entes (o sea, "cosas") y, si hay entes, es porque hay algo que los hace ser. Este hecho de ser, suerte de fuerza dinámica que traza el límite entre lo que es, que la asume, y la nada, que la ignora (y por eso es… "nada"), es el objeto del tratado de filosofía que Parménides presentó en forma de un poema didáctico. Consciente de que todos deben admitir que si son, es porque están siendo y que si están siendo, es porque hay ser, Parménides eligió un medio expresivo fácil de memorizar: la poesía. Su poema es una presentación exhaustiva de la fuerza indudable e innegable del hecho de ser y de la debilidad de toda teoría que pretenda negarla. Los pasajes que han llegado hasta nosotros han revolucionado la historia de la filosofía. Si su poema se hubiese conservado intacto, seguramente la historia intelectual de nuestro Occidente sería diferente.


ISBN 950-786-504-7
9 789507 865046

Editorial Biblos
Filosofía